

التراث العربي

مَجْهَلَةُ فِصْلِيَّةٌ مُحَكَّمَةٌ تُصَدَّرُ عَنْ أَهْارَ الْكِتَابِ الْعَرَبِ بِرْسَ



في هذا العدد

- جامعة الفارابي
- الشهرواني
- طرائق البناء الهندسي
- الشرح والحاشية في التراث العربي الإسلامي
- الخطابة السياسية
- إرهاصات نظرية التلقى

التراث العربي

مجلة فصلية حكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

العدد: (106) -(ربيع الآخر)- 1428 هـ = (نisan) 2007 م - السنة السابعة والعشر - رون

رئيس التحرير
د. محمود الرباداوي

المدير المسؤول
د. حسين جمعة

هيئة التحرير:
د. شوقي أبو خليل د. علي أبو زيد د. وهبة الزحيلي
د. عبد اللطيف عمران د. نبيل أبو عمشة د. أحمد الحصري
د. وليد مشوح

□ المراسلات باسم أمانة التحرير:
اتحاد الكتاب العرب، مجلة التراث العربي، دمشق - ص.ب (3230)
فاكس: (6117244)

البريد الإلكتروني:
E-mail: unecriv@netsy
aru@netsy

موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الإنترنت:
www.awu-dam.org

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



أ. علاء الدين شوقي

www.lisanarab.com



اتحاد الكتاب العرب

ARAB WRITERS UNION

DAMASCUS دمشق

مكتبة لسان العرب

شروط النشر

- 1-لن تكون البحوث تراثية، أو تصب في باب التراث.
- 2-لن تكون جديدة، ولم تنشر من قبل.
- 3-اللتى تقتضى منها نصيحة، والتزام الموضوعية، والتوفيق والتخيير، وتحقق السلامة اللغوية.
- 4-لن تكتب بخط واضح، ويفضل أن تكون مطبوعة بوعلى وجه واحد من الورقة.
- 5-لا تزيد عن ثلاثة صفحات.
- 6-لن تراعى علامات الترقيم.
- 7-توضع الحوالي في أسفل الصفحة، ويلتزم فيها المنعج العربي، أي يكتب اسم الكتاب، فالمؤلف، فالمحقق، فالجزء والصفحة.
- 8-يبت في آخر البحث فهرس المصادر والمراجع وفق ترتيب حروف الهماء لأسماء الكتب، مثل: (طبعات فحول الشعراء: ابن سلام - تج. محمود شاكر - القاهرة - مط. المدى - ط.3، 1974).
- 9-يقدم للباحث بملخص عن في بضعة أسطر، ويرفق لمحة عن سيرة المؤلف وعنوانه.
- 10-يمكن أن تنشر المجلة تصوياً تراثية محققة، إذا استوفى النص شروط التحقيق.
- 11-تحضن الأبحاث المرسلة للتحكيم العلمي.
- 12-لا تعاد الأبحاث إلى أصحابها، ويبلغون بقول نشرها، أو الاعتذار لهم.
- 13-الأبحاث والمقالات التي تنشر تعبر عن آراء كتبها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة أو الاتحاد.
- 14-ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

□□□

الاشتراك السنوي

داخل القطر للأفراد	: 400 ل.س
في الأقطار العربية للأفراد	: 600 ل.س أو (20) دولاراً أميركيّاً
خارج الوطن العربي للأفراد	: 750 ل.س أو (25) دولاراً أميركيّاً
الدوريات الرسمية داخل القطر	: 500 ل.س
الدوريات الرسمية في الوطن العربي	: 1000 ل.س أو (25) دولاراً أميركيّاً
الدوريات الرسمية خارج الوطن العربي	: 1500 ل.س أو (35) دولاراً أميركيّاً
أعضاء اتحاد الكتاب	: 250 ل.س

■ الاشتراك يرسل، حواله بريدية أو شيئاً يدفع نفاذـا إلى مجلة التراث العربي

المحتوى:

مقدمة

- ↑ جامعة الفارابي وواقع اللغة العربية في آسيا الوسطى.....
د. محمود الربداوي 7
↑ طرائق البناء الهندسي في العمارة التاريخية الإسلامية في الهند
وفاء النعسان 16

آفاق تئنعرية

- ↑ الشعر والمتلقى.....
د. وليد إبراهيم قصان 22
↑ الثقافة الشرقية وأثرها في ترسيخ مذهب العرب في الشعر الأندلسي.....
د. الحبلاي سلطاني 52
↑ المستدرك على شعر أبي نحيلة الحمانى.....
عدنان عمر الخطيب 60

دراسات قرآنية

- ↑ التمييز في القراءات القرآنية.....
د. صالح حيدر علي الجملي 71

لغويات

- ↑ المفهوم النحوي في (كليات) الكفوبي بين المصطلح والتعريف.....
د. غازي مختار طليمات 82
↑ الشروح والhashiya في التراث العربي الإسلامي.....
د. عبد الإله نبهان 106

فلسفه وتصوف

↑ أبو الفضل بن النحوي وانتصاره للإمام الغزالى.....

د. محمد بن معمر 117 ..

الجهاميات

↑ جوانب من التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لمدينة تاهرت.....

قدور وهانى 127

دراسات فلسفية

↑ قراءة جديدة في حكايات ألف ليلة وليلة. الاغتراب ورمزيته في حكاية الصيد والغريت...

د. عبد القادر شريف بموسى 140

↑ التوقعات حتى نهاية عصر بنى أمية.....

د. خالد الهزيمة د. عدنان عبيدان 157

↑ الخطابة السياسية في العصر العباسي الأول

د. قحطان صالح الفلاح 181

تراث تراثية

↑ محمد بن أبي شنب رائد المحققين الجزائريين.....

أ. عائشة يطو 206

↑ إرهاصات نظرية التلقى في أدب الجاحظ.....

د. سميرة سلامي 214

↑ أخبار التراث.....

د. محمود الرباداوي 230

جامعة الفارابي

وواقع اللغة العربية

في آسيا الوسطى

د. محمود الربداوي

هي المؤلفات التي كُتبت عن الفارابي، يتراوح بعضها بين الكتاب الذي تتعدد أجزاؤه، أو البحث الذي تتعدد صفحاته، أو المقالة التي تقتصر على عدد محدود من الصفحات، ولما كان الرجل يتمتع بعصرية فذة: **كثيرة**

لذا جاء حديث الناس عنه متعدد الأنماط نظراً للتعدد جوانب المعرفة عنده، فكثيرة هي الأبحاث التي تناولت فكر الرجل الفلسفى والاجتماعى، على حين تناول بعضها ما قدمه من جهود مبكرة في علم الموسيقى، وعلم الفلك، وعلم الفيزياء، وحتى علم الأدب، وما فيه من تنظير نقدى أو مشاركة في نظم الشعر، أو تصنيف العلوم. هذا فضلاً عن قدرته الفائقة على الترجمة، ونقل الأفكار بوضوح وإيانة، نظراً لتعلمه ملكرة تحكت. وبدرجة فائقة الفهم. من اللغات كالتركية والفارسية واليونانية فضلاً عن العربية، وقد ترك فيها جمِيعاً مؤلفاتٍ تشهد بقدرته على التمكّن من فنِي القراءة والكتابة فهو قارئ ممتاز، وهو كاتب ممتاز، ولهذا نعته الذين يعرفون حقيقة عبقريته بأنه (المعلم الثاني) حيث يأتي في الدرجة الثانية بعد (المعلم الأول) أرسطو عبقرى اليونان ومن هنا تنافست الأمم في ضمها لعقبريته، وادعائهما في انتسابه إليها، فانتافس الأتراك والإيرانيون والعرب والказاخستانيون في ضمها إلى العباقة من أبناءِ جنسهم، فاحتفلوا بذلك ميلاده وذكرى وفاته، ولكي يخلدوا هاتين الذكرىين طبعوا اسمه على مؤسسات ثقافية

مرموقة كأسماء الجامعات والمعاهد والمدارس وغيرها، إن في الوطن العربي أو الأوطان التي ولد فيها أو مرباً بها، أو فكر مستخدماً لغتها أو فكر أهلها. وعلى الرغم من الجدال الذي دار بين الأمم حول هذه العبرية المتميزة لم يستطع علماء حضارة القرنين: العشرين والحادي والعشرين في الغرب أو الشرق إلا أن يعترفوا بنبوغ هذا العالم، والتسليم بما قدمه للحضارة الإنسانية من فكر متقدم، حيث كان الكوكب المنير في سماء كان يلفها الظلام الفكري والاجتماعي، وقدم بفكره النير مبادراتٍ تشهد بعلو كعبه في تفهم حضارة عصره وما بعدها، وتقديمه الحلول لبعض الظواهر الاجتماعية وحتى الأيديولوجية.

قدمت بهذه المقدمة عن الفارابي، عندما قرأت في (الشابكة)⁽¹⁾ الخبر التالي:

"وافق مجلس التعليم العالي في سوريا، من حيث المبدأ على تأسيس مؤسسة تعليمية مشتركة تحت اسم (جامعة الفارابي للدراسات العليا)، بالتعاون مع جامعة (التربية مدرس) الإيرانية وجعل مركز هذه الجامعة في مدينة اللاذقية، وأحاليل ملف تأسيس الجامعة إلى اللجان المختصة لدراسة الاختصاصات الضرورية وفق احتياجات المجتمع وخطط التنمية.

وفي الحوار الذي دار بين وزير التعليم العالي السوري الدكتور غيث بركات والدكتور فرهاد دانشجو رئيس جامعة تربية مدرس الإيرانية إمكانية عقد تفاهم لإقامة جامعة مشتركة في المكان الذي يحدده الجانبان، وقد بين السيد الوزير استعداد وزارة التعليم العالي للتعاون مع الجانب الإيراني لتأمين الموقع المناسب لإقامة هذا المشروع الكبير بما ينسجم مع مضمون المرسوم 36 النظام لعمل المؤسسات التعليمية الخاصة. وقد أكد الدكتور فرهاد دانشجو رغبة مجلس جامعة (التربية مدرس) الإيرانية في عقد اتفاق تعاون لتأسيس مؤسسة تعليمية مشتركة.

وجدير بالذكر أن الذي يسهل إجراءات هذا المشروع أن جامعة تشرين ترتبط باتفاقية تعاون علمي مع جامعة (التربية مدرس) الإيرانية، مدتها خمس سنوات، تنص هذه الاتفاقية على إحداث درجات علمية مشتركة بين الجامعتين على مستوى الدراسات العليا في تخصصات مختلفة، إضافة إلى تبادل الزيارات والمنشورات العلمية، وإقامة دورات تدريبية للمحاضرين والفنين.

وقد تمَّ في ذلك اللقاء مناقشة مسودة الاتفاق المشترك لإنشاء الجامعة، وفق احتياجات المجتمع من الكفاءات العلمية، وتحقيقاً لتطلبات الخطط التنموية للدولة.

⁽¹⁾ الشابكة: الكلمة التي ارتضاها مجتمع اللغة العربية في دمشق لكلمة (انترنت) في المصطلح الحاسبي.

وكانت وزارة التعليم العالي السورية قد وقعت مع وزارة العلوم والأبحاث والتكنولوجيا الإيرانية مذكرة تفاهم حول التعليم العالي تشمل تبادل الخبرات، وتبادل المنش و المؤلفات وإقامة دراسة مشتركة ، وتبادل الأستاذة حول اللغتين العربية والفارسية والإشراف المشترك على الدراسات العليا. كما تم الاتفاق على تشييد بناء خاص لقسم اللغة الفارسية في جامعة دمشق".

شدني هذا الخبر كثيراً، وأعجبت بجمل مضمونه وتفاصيله ، ومرد إعجابي به يعود إلى عدة أسباب ، بعضها جوهري أساسى ، وبعضها عرضي شكلي ، منها: سبب شكلي وهو كيف اهتمت هذه اللجنة الثانية إلى اختيار اسم العالم الفارابي لتجعله اسمًا للجامعة المزمع إنشاؤها ، هذا العالم العظيم الذي اطلق من (فاراب) في كازاخستان ، ومر على إيران فاكتسب فيها علمًا ومعرفة ، ثم حلّت ركابه في البلاد العربية : مصر وسوريا ، وأقام مدة في بلد سيف الدولة في حلب ، وعاد إلى دمشق حيث وافته المنية فيها ودفن في مقبرة باب الصغير سنة 339هـ . وهذا التطاويف هو الذي جعل أربع دول تتنازع شرف انتماء الفارابي إليها : كازاخستان وإيران وتركيا وسوريا . وحذا هذا الشرف بالدول الأربع أن تتنافس في الاحتفال بذكرى تاريخ ميلاده وتاريخ وفاته . وحفز الكثرين من الدارسين والمثقفين من هذه الدول الأربع للقيام بدراسات عليا على مستوى الدكتوراه والماجستير والأبحاث والمقالات التي تناولت جوانب متعمقة من ثقافة الرجل كالفلسفة والفلكل والموسيقى والعلوم الأخرى . ولست - اليوم - بقصد البحث في الجوانب الكثيرة التي أكثر من تناولها الباحثون ، وتعمقوا في دراستها . ولكنني آثرت أن أتناول من الفارابي وما يدور حوله موضوعاً أعتقد أنه لم يتناوله أحد ، وأن الحديث فيه على جانب من الجدة ، ذلك هو موضوع (جامعة الفارابي) ، وأغتنم فرصة تسمية جامعة الفارابي المزمع تأسيسها في اللاذقية بالتعاون بين الدولتين اللتين كوتتا ثقافة الفارابي وفكره هما : سوريا وإيران ؛ لأنّ الحديث عن الجامعة التي تحمل اسم الفارابي أيضاً ولكن في العاصمة الكازاخستانية القديمة (الماطنا). وأغتنم أيضاً هذه الفرصة وهذه الجامعة لأنّ الحديث عن اهتمام جامعة الفارابي الكازاخستانية باللغة العربية ، هذا الاهتمام الذي هو جزء من اهتمام الدولة الكازاخستانية باللغة العربية . بل هو أيضاً جزء من اهتمام دول جمهوريات آسيا الوسطى باللغة العربية . كأوزبكستان ، وقيرغيزستان ، وتركستان ، وأذربيجان . فضلاً عن مجموعة الدولة الوسط آسية الصغرى ، مما هي جامعة الفارابي الكازاخستانية ؟

جامعة الفارابي في العاصمة القديمة (الماطا) أكبر جامعة في كازاخستان. تختل مرکزاً مرموقاً في شارع الفارابي في العاصمة، حيث يبلغ طول هذا الشارع حوالي 10 كيلو مترات.

ولما كان الحديث عن جامعة الفارابي بكلياتها المختلفة حديث يطول حاولت أن أقصر حديثي من جامعة الفارابي على كلية الآداب فيها، وتحديداً على قسم اللغة العربية هذا القسم الذي تأسس سنة 1984م بالجامعة الحكومية، وهو القسم الذي يعطيانا مؤشراً عن اهتمام الدولة القازاقية باللغة العربية، كان هذا القسم في البداية يسمى قسم الدراسات اللغوية الشرقية، وقام بتأسيسه الأستاذ الدكتور عبد العستان دريسالي المتخصص في الدراسات الشرقية والعربية. وبعد دريسالي أحد مؤسسي مدرسة الدراسات العربية في كازاخستان. ففي عام 1977م قام لأول مرة في كازاخستان بإدخال تدريس اللغة العربية بصفتها لغة متخصصة في جامعة الفارابي، وفي عام 1989، أنشأ كلية الاستشراق، وأصبح أول عميد لها حتى عام 1991، ثم شغل منصب نائب رئيس الجامعة لشؤون اللغات وال العلاقات الدولية في الحقبة من عام 1991-1997م، وقد عمل بالقسم وما زال خريجو جامعتي لينينغراد وطشقند، وكذلك صفة خريجي القسم ذاته.

وعلى مدار عشرين عاماً تخرج بالقسم ما يزيد على أربع مئة طالب وطالبة، وقامت وزارة الخارجية بانتداب عدد كبير من شباب أعضاء هيئة التدريس والخريجين للعمل بها، ويزر من بين هؤلاء: بغداد عمرييف سفير جمهورية كازاخستان في مصر العربية، وعظمات بيرديباي مستشار سفارة جمهورية كازاخستان لدى المملكة العربية السعودية، وخيرت ساكى، وخيرت لاماشريف، ورسول جومالى، وأرمان عيسى غاليف، وبيريك أربنوف، واللات أوميرزاق، ودرخان كوكسيغينوف، وغيرهم...

كذلك يعمل الكثيرون من خريجي القسم بالتدريس في مختلف الجامعات والمعاهد بكازاخستان ومنها جامعة أبلاي خان للعلاقات الدولية واللغات العالمية، وجامعة آباي القومية للعلوم التربوية، وجامعة غومليوف القومية الأوراسية، وجامعة أحمد يساوي بتركستان، كما يعمل عدد منهم في مختلف مناحي النشاط داخل الجمهورية وخارجها.

ومن بين قدامي الشخصيات التي اضطاعت بدور كبير في تأسيس الكلية والقسم أناسٌ وهبوا حياتهم للنشاط التدريسي، ومن بينهم الأستاذة الدكتورة مرضية ماجينوفا والأستاذة المساعدة غوجلان رمضانوفا.

ويقيم القسم علاقات دائمة مع جامعات الدول العربية، وتعد الجامعات المغربية والسورية والأردنية والتونسية والمصرية من أوائل الجامعات التي أقامت وتقيم تعاوناً مع القسم.

كما يعمل بالقسم خيران من أهل اللغة وهما: الدكتور عامر محمد أحمد. والأستاذ محمد عبد المنعم، اللذان يقومان بتدريس اللغة العربية. وإلقاء المحاضرات في نظرية الترجمة وتطبيقاتها.

أما البحث العلمي في القسم فيجري في المحاور التالية: النحو المقارن باللغة العربية ولغة الأتراك القديمة، والأدب العربي في العصور الوسطى والعصر الحديث، الأدب المقارن، مخطوطات العصور الوسطى، الفلسفة العربية، التاريخ الحديث للدول العربية، ويضم القسم الآن بين أعضائه ثانية من الحاصلين على درجة الدكتوراه.

ويتضمن قسم الدراسات العربية التخصصات التالية لدرجة البكالوريوس: الدراسات الشرقية، الترجمة، اللغويات، اللغة العربية، علم البلدان، كما يضم القسم مرحلة الماجister والدكتوراه.

كذلك يوطّد القسم علاقته بالسفارات والجامعات الأجنبية، حيث يوفّد الطلاب في مهمات تدريبية لتنمية المهارات اللغوية بجامعة المنيا بمصر العربية، كما يقوم أعضاء السفارات العربية بإلقاء المحاضرات لأعضاء هيئة التدريس والطلاب والمشاركة في المحافل التي ينظمها القسم بالتعاون مع هذه السفارات، كذلك تلقى القسم إهادات في شكل تجهيز قاعات بالحاسبات الآلية وأثاث ومعدات وكتب، أيضاً يقوم الصندوق المصري للتعاون الفني مع دول الكومونولث، على مدار عدة أعوام، بتتنظيم دورات تدريبية لطلاب ومدرسي القسم بجامعة القاهرة، كما تجري منظمة (إيسيسكو) حلقة نقاشية تربوية لأعضاء هيئة التدريس بالقسم.

وبفضل مساعدات الدول العربية يزود القسم بالمعدات والتجهيزات الازمة حيث يتوفّر لديه قاعة للتدريب على الحاسوب الآلي، وجهاز تلفزيون لاستقبال القنوات الفضائية العربية وغيرها من المعدات. وقد قام الملك فهد - رحمه الله - بإهداه مجموعة ضخمة من الكتب باللغة العربية، كذلك يتوفّر لدى القسم الكتب التعليمية التي تلقاها من مصر وتونس.

ويذلّل أعضاء قسم الدراسات العربية بجامعة الفارابي كل ما يوسعهم من جهد ومعرفة وخبرة من أجل إعداد (كواذر) على درجة عالية من الكفاءة، وتخريج مواطنين باللغة العربية يعكسون مجد بلادهم، وأناسٌ يتسمون حقاً بالذكاء والتنوير⁽²⁾.

وقد تبع وزير العدل السعودي ببلوغه من المال لقسم اللغة العربية في جامعة الفارابي ويبلغ مماثل لقسم اللغة العربية في جامعة آباي الكازاخستانية، وهذه الجامعة الأخيرة في آمالاتها برأسها الدكتور صديقوف محمد سلمان، ونائب رئيس الجامعة الدكتور ميرزايف كينيايس إبراهيم، وأنشئت قبل 72 عاماً، واستأنفت تعليم اللغة العربية بعد استقلال كازاخستان، وتضم عشر كليّات و82 تخصصاً و17 مجلساً علمياً.

وأذكر بهذه المناسبات اهتمام الكازاخستانيين بالفارابي فهناك كلية تسمى كلية فلسفة الفارابي، وفي نسأ مشابه لنسباً مشروع تأسيس جامعة الفارابي في مدينة اللاذقية بالتعاون السوري الإيراني، هناك تعاون ثقافي إيراني كازاخستاني بين إيران وكلية فلسفة الفارابي، فعلل من بعضها زيارة الأستاذ الإيراني غلام حسين إبراهيمي ديناني المختص في المجالات الفلسفية والثقافية. وأثنى هذا الباحث على الجهد الذي بذلها الفارابي في الفلسفة، وأن إيران عنيت بطبع آثار الفارابي ورسل أعداداً منها إلى كلية فلسفة الفارابي في كازاخستان.

هذه الكلمة مختصرة اقتبسناها من لائحة موجزة أصدرتها جامعة الفارابي الكازاخستانية بمناسبة مرور عشرين عاماً على تأسيس القسم العربي فيها، ولكن هذا القسم لا ينهض وحده بأعباء تعليم اللغة العربية، فهناك مؤسسات رديفة تعنى بهذا القسم بعضها كازاخستاني، وبعضها عربي، ومن المؤسسات العربية ذات القدم في التواصل مع كازاخستان، ما قامت به وزارة الأوقاف المصرية بالتعاون مع جامعتي الأزهر والقاهرة بتأسيس جامعة في العاصمة القديمة لказاخستان (المآتا) سميت (جامعة نور مبارك) لتكون جامعة إسلامية عصرية، تشمل على مجموعة من التخصصات الإنسانية في العلوم العربية والدينية، ويبعد أن جامعة الأزهر وجامعة القاهرة كانتا من أكثر الجامعات العربية حظاً في تأسيس هذه الجامعة لخدمة اللغة العربية، وقد وفّقت جامعة القاهرة عندما أسندت رئاسة الجامعة المصرية في (المآتا) لأستاذ جامعي مرموق، ومتخصص متخصص محظى للغة العربية هو الدكتور محمود فهمي حجازي عضو مجتمع اللغة العربية في القاهرة، الذي قدّم محاضرة عن واقع اللغة العربية في كازاخستان وجمهوريات وسط آسيا

⁽²⁾ مرحنا في ذلك مطوية التعريف بقسم اللغة العربية في جامعة الفارابي.

الإسلامية كأوزباكستان، وطاجيكستان، وقيرغيزستان، وتركمان، وأذربيجان، تُعدَّ من أصدق وأدق ما كُتب عن واقع اللغة العربية في آسيا الوسطى، لا لسعة اضطلاعه بمركزه الجديد في أكبر جمهورية من جمهوريات أواسط آسيا، وإنما لسعة اطلاعه على خصائص اللغة العربية خاصة واللغات الشرقية عامة.

فإذا أضفتنا إلى تلك الخدمات التي قدمتها هذه الجامعة إلى ما قدمه الصندوق المصري للتعاون مع كومونولث الدول المستقلة وهو المشروع الذي بدأته وزارة الخارجية والمركز المصري للعلوم والتعليم الذي ظل يتطور ويسع حتى صار اليوم أحد أهم المراكز العلمية في عاصمة الأوزبك ، وإذا ذكرنا التعاون الجامعي بين جامعة (المنيا) المصرية وجامعة الفارابي أدركنا حجم خدمة الجامعات المصرية للغة العربية في هذا الركن القصي من آسيا الوسطى ؛ ولكن ليست مصر وحدها من المجموعة العربية التي تهتم بتعليم اللغة العربية ونشرها في أواسط آسيا، وإنما يشار إليها في ذلك بعض الدول العربية كالململكة العربية السعودية ، ففي المملكة مؤسسة اسمها (العربية للجميع) ،

(٣) بن صارت له فروع في عدد الأوزبكيات الأخرى أمها:

- ١ - مركز تعليم اللغة العربية في سمرقند.
- ٢ - مركز تعليم اللغة العربية في بخاري.
- ٣ - مركز تعليم اللغة العربية في ناميجان.

ويهدف نشاط المركز المصري في طشقند إلى دعم العلاقات الثنائية بين مصر وأوزبكستان وتقديم ملادر كبير في تدريس اللغة العربية التي تحظى باهتمام بالغ من الشعب الأوزبكي للسلم، حتى إن مركز طشقند وحده يصل عدد دارسي العربية فيه اليرم إلى ألف طالب من مختلف الأعمار، تأهيل عن المعدل المتزايد للطلاب في الفروع الأخرى للمركز.

(٤) مؤسسة (العربية للجميع) مؤسسة سعودية، ناشطة متطرفة علیاً، أمست برناجًا غير رئيسي، يضم مشاريع متعددة، يهدف من خلالها إلى تحرير كافة الإمكانات الأكاديمية والفنية لخدمة تعليم اللغة العربية لغير الناطقين لها، وتouri تنفيذ المشاريع التالية:

- ١ - تصميم موقع على الشبكة الدولية (الإنترنت) لتعليم اللغة العربية.
- ٢ - تأليف مناجع علمية متخصصة ومترجمة لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين لها.
- ٣ - إنتاج أقراص ماجة (C.D) لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين لها.
- ٤ - إنتاج برامج تلفزيونية، وأشرطة (DVD) لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين لها.
- ٥ - عقد امتحارات لنيلas الكفاءة من اللغة العربية لدى المتقدمين، على خط اختبار (Toefl).
- ٦ - دعم مؤسسات تعليم اللغة العربية لغير الناطقين لها، وتقديم الاستشارات المساعدة لها.
- ٧ - عقد دورات متخصصة لتأهيل معلمي اللغة العربية لغير الناطقين لها، والرقمي، يستوي بأهم في بلدانهم.
- ٨ - إنتاج برامج إذاعية مسموعة لتعليم اللغة العربية.
- ٩ - تصميم وإنتاج جهاز (إلكتروني) حيي لتعليم اللغة العربي، شبيه بالمنكريات الإلكترونية.

زار رئيس مجلس إدارتها سفير جمهورية كازاخستان (خيرات لاما شريف) في مقر سفارته ، وقد تباحث الطرفان في طرق تعليم العربية في كازاخستان ، بتدريب المعلمين ، ووضع الخطط الاستراتيجية لنشر اللغة العربية هناك ، وتبني الكتب المناسبة لهذا الغرض ، وإنشاء معهد متخصص لتدريب معلمي اللغة العربية.

وقد نقل السفير لوفد (العربية للجميع) أن (جامعة الفارابي) في (الماتانا) قد أطلعت على كتاب (العربية بين يديك) وغيره من الكتب ، وأبدت إعجابها بـ(العربية بين يديك) واقرحت تبنيه ؛ ليكون المنهج المعتمد لعلوم الدولة.

وقد اتفق الطرفان على أن يقوم وفد من (العربية للجميع) بزيارة رسمية لказاخستان للاطلاع على واقع تعليم اللغة العربية هناك ، وتقديم دراسة مفصلة حول أفضل الطرق لنشرها هناك. ثم القيام بـتحث الجهات الثقافية المعنية بتقديم الدعم لتفعيل البرنامج المفق علىها.

وقد تم تكليف نائب السفير بـمتابعة هذا الأمر مع إدارة (العربية للجميع) مستقبلاً وهناك مباحثات الآن لتقديم (العربية للجميع) بتقديم دراسة شاملة حول تعليم اللغة العربية في كازاخستان كلها ، ثم تسلّم (العربية للجميع) الإشراف على تعليم العربية في البلد كلّه. فهم حريصون على تعلم العربية وتعليمها.

أما سائر الدول العربية فـكأن قضية اللغة العربية في كازاخستان وجهويات أواسط آسيا لا تعنيها، اللهم إلا إذا استثنينا سوريا التي تقدم خدمة العربية ما بطيقه من خدمات ، وخاصة ما تقدمه المعاهد الشرعية : كمعهد الفتح الإسلامي ومعهد الشيخ المرحوم أحمد كفتارو، والذي أعرفه أن معهد الفتح الإسلامي يستقدم عشرات الطلاب من جنسيات تزيد على المئة، بعضها من جمهوريات آسيا الوسطى تؤهلهم في اللغة العربية والثقافة الإسلامية والشرعية التقية المعتدلة، فضلاً عن تأمين متطلبات عيش الطلبة والطالبات من المسكن والملبس والمأكل ، وترسلهم إلى بلدانهم ليكونوا رسلًا للثقافة العربية والإسلامية.

وتحضرني هنا كلمة سماحة الشيخ عبدistar دريس على مفتى جمهورية كازاخستان عندما زار دمشق ، والتلى بالمسؤولين عن معهد الفتح والنور أكد الفتى على الدور الريادي التاريخي الذيتميز فيه دمشق كمركز مهم للدين الإسلامي وعلومه وعلمائه ، وكمنطلق للحضارة العربية الذي جعل منها (شام شريف) عند كل المسلمين ، جاء ذلك في أثناء زيارة المفتى ورئيس

جامعة الفارابي وعدد من رجالات الفكر لدمشق، وزيارة ضريح أبي نصر الفارابي في (باب الصغير).

وتحدث المفتي الضيف عن التزام كازاخستان بدينها الإسلامي واعتزازها به وحرصها على التواصل مع الأمة العربية، ولا سيما سوريا⁽⁵⁾، وعن اعترافها بالعلماء الذين استطاعت أن تقدمهم إلى العالم، وفي مقدمتهم الفارابي الذي تُحَلِّ أَكْبَرُ جَامِعَةً حُكُومِيَّةً في آسيا الوسطى اسمه اعترافاً بعلمه وفضله، والذي نزل دمشق ساعياً وراء علومها وحضارتها، ثم رحل إلى حلب وزاحم عنكبته كوكبة العلماء في بلاط سيف الدولة، وانتزع إعجابه بما قدم من علوم فلسفية وفلكلورية وطبيعة وأدبية، وكان رائداً في علم الموسيقى الذي بلغ القمة على يديه.

لا تتركوا أيها العرب - جامعة الفارابي في كازاخستان وبعض المؤسسات العربية الأخرى تحمل مسؤولية التحديات التي تتعرض لها العربية في شتى أرجاء الدنيا، ومنها جمهوريات آسيا الوسطى، وأكبرها كازاخستان⁽⁶⁾⁽⁷⁾.



⁽⁵⁾ تحدث الأئباء عن تقديم مبلغ يقرب من 60 مليون ليرة سورية من كازاخستان لترجمة دار الكتب الظاهرية، على اعتبار أن الظاهير بيبرس الذي تسبّب إليه الكتبة بطل إسلامي أصله من كازاخستان، ولمناسبة تبرّعت كازاخستان بمبلغ أكبر من هذا لمصر لترجمة الآثار التي تسبّب للظاهير بيبرس في القاهرة وسوها من المدن.

⁽⁶⁾ انظر كتابنا: انتشار اللغة العربية في الثارات الحمراء والتحديات الكبرى التي تواجهها.

⁽⁷⁾ من أراد المزيد من تاريّخ دخول العربية إلى كازاخستان وواقع وحدتها والتهدّيات التي واجهتها في العصور القديمة والحديثة، وخاصة في العصر المغولي، وأياميها التي كانت في العربية، ثم تحولت في انضمامها تحت الحكم السوفييتي، واصططاع الأئمة الكثرينة لكتابتها. ثم إلى اللاتينية بعد استقلالها سنة 1991 عن الاتحاد السوفييتي فينظر تفاصيل ذلك في مجلة مجمع اللغة العربية في دمشق.

**طرائق الإنشاء الهندسي
في العمارة التاريخية الإسلامية
في الهند
لـ د. لينة مقارنة**

د. وفاء النعسان^(١)

1. الهدف من البحث:

يهدف هذا البحث إلى مهمة في ترسیخ المعلومات الهندسية في مجال الإنشاء الهندسي للعمارة التاريخية الإسلامية في الهند، خلال فترة العصر المغولي الإسلامي، والذي يواكب العصر العثماني في المشرق العربي آنذاك بالحسبان نوعية المواد الإنشائية وطرائق تنفيذها.

2. أهمية البحث:

إن لهذا البحث أهمية في أنه يكشف عن جانب من المعرفة في التراث العلمي العربي الإسلامي، لم يسبق أن عولج من قبل ضمن سياق العلم الهندسي المعاصر، إذ ستم دراسة مقارنة بين ما هو متبع في العمارة التاريخية الإسلامية في الهند في نفس الحقبة الزمنية المعاصرة للعصر العثماني في المشرق العربي، وهي توافق فترة العصر المغولي الإسلامي في الهند، وبين ما هو متبع في المشرق العربي خلال العصر العثماني، وذلك لرصد نقاط التشابه ونقاط الاختلاف وإبرازهما في المكونات الإنشائية، والجمل الإنسانية للمباني التي تعود للعمارة التاريخية الإسلامية في تلك الفترة الزمنية.

3. مقدمة:

تظهر المباني عند أمّة ما مقدار ما وصلت إليه من مبتكرات وتقنيّة، وما لها من ذوق وثقافة، كما تsem مواد البناء المتوفّرة لدى الأّمم في إعطاء الشخصية المميزة لعمائرها، ففي بعض البلدان اعتمد الناس في البناء على اللبن أو الأجر، وبعضها على الحجر الغاشم، أو المحوت، ومنها لا يتواجد لديه

^(١) باحثة في معهد التراث العلمي العربي بحلب.

الخشب، فيلجأ إلى استخدام الحجر في التسقيف، ومنها من يتوافق لديه الخشب بكثرة، فيعتمد عليه في إقامة المدران. ومن الطبيعي أن تكون المباني المشيدة بالحجر هي التي بقيت صامدة على مر العصور، خاصة في المناطق التي حررت الحجارة، مثل: مطاطق الأنضول، وشمال بلاد الشام، والقاهرة، ومعظم المناطق في الهند، لتقدّم لنا صورة متزنة، تتألف فيها العناصر المحلية مع الأساليب الإنسانية، تجمعها كلها وحدة العمارة الإسلامية التي تحققّت مع تنوع العناصر الإنسانية في المباني التاريخية الإسلامية.

إن رصد تطور المباني التاريخية الإسلامية مع الزمن، يساعد على تصور استعمالات مواد البناء وطرق إنشاء المباني فيها، كما أن إنشاء المباني يأتي استجابة للشروط المناخية، والبيئة من جهة، وتلبية للحاجة الاجتماعية، بكل أشكالها وأبعادها من جهة أخرى، ومن هنا فإن الإطار العام للمباني التاريخية الإسلامية، وما يأتي من أوجه اختلاف في هذا المجال، إنما هو انعكاس لاختلاف ظروف المناخ، وطبعية الشكل التضارسي، ووفرة مواد البناء، ونوعي تلك المواد بين أحجار وقرميد وأخشاب.

سوف يتم في هذا البحث رصد مواد البناء، وطرق إنشاء لكلاً العمارتين من خلال الأمثلة الميدانية، لإجراء الدراسة المقارنة بينهما:

4. طرائق البناء الهندسي للعمارة التاريخية في المشرق العربي خلال العصر العثماني: 4.1. نبذة تاريخية عن عمارة العصر العثماني في المشرق العربي (1337هـ - 1918م)

قامت الدولة العثمانية بعد انتصار العثمانيين على السلاجقة، وعملت على مد سلطانها من آسيا الصغرى إلى البلقان، وما وراءها من أراضي البلغار، والصرب، ووصلوا إلى نهر التونة (الدانوب)، ثم استولوا أخيراً على القسطنطينية. واستمرت فتوحاتهم إلى الشرق والغرب، فسيطرت سلطانهم على بلاد الجزيرة، والشام ومصر، وما بثوا أن اتخذوا لقب الخليفة الإسلامية. وقد خضعت لهم جزيرة العرب، وأمتد نفوذهم إلى شمال إفريقيا، وزادت هيبة الدولة العثمانية، وازدهرت الفنون فيها. وكانت العوامل العثمانية في بداية أمرها حلقة انتقال من الطراز السلوجوقي إلى الطراز العثماني. وينبئ ذلك في المساجد التي شيدت في القرن (14هـ - 18م).

أخذت المباني العثمانية تظهر في المشرق العربي بعد الفتح العثماني لها في مطلع القرن السادس عشر، ممزوجاً مع التقاليد المحلية التي استمرت تعبّر عن ذاتها، ولا سيما في مباني بلاد الشام خاصة مدينة حلب التي حافظت على عناصر البناء المملوكي⁽²⁾. ففي العهد العثماني تغير تصميم المساجد، وتحولت قاعة الصلاة من صفوف القنطر، والبلطات المتوازية إلى قاعة مربعة مسقوفة بقبة كبيرة ذات رقبة متعددة التوافذ، وبذلك أصبح المصلى قليل الأعمدة والعضائد، ويقدم المصلى رواق مسقوف بالقباب، وبدلًا من المدارس شاعت التكايا، كجميع معماري له وظائف عديدة. كما حدث تطور في

⁽²⁾ رضاواني، عبد القادر، العمارة العربية الإسلامية، دمشق، 1979، ص 253.

إنشاء الأسواق والخانات، نظراً للنمو الاقتصادي والتبادل التجاري، فأصبح السوق مجموعة معمارية متکاملة تضم المخازن التجارية، والخان والملاهي العلمية، والمسجد والحمام، كما تطور بناء الخانات. وغداً معظمها مسقاً بالقباب أو القبور، وعني ببنائها وزخرفتها بالحليات المعمارية والمحاجرة الملونة (خان أسعد باشا في دمشق، وخان الوزير في حلب). كما ارتفع بناء الحمامات، والبيوت والقصور، ووصل البيت الشامي إلى قمة رقيه، تشهد على ذلك عشرات البيوت التي ما زالت حية في المدن السورية (قصر العظم في دمشق، ودار أجقباش بحلب).

أما من ناحية العناصر الإنسانية فقد أصبحت القباب والأقواس هي العنصر الشائع في التخطيط، وقد حل محل الأسفاف الجمالونية، أو الأقباء المعقودة. أما الأقواس أو العقود فقد شاع العقد المدبب، المتطور المكون من أربعة أقواس (4 مراكز) (قاطر التكية السليمانية في دمشق)، كما شاع العقد الموزع فوق الأبواب والتواوذ. أما الأعمدة فقد شاع فيها استعمال التيجان المفرنسة، وظهر تاج جديد من الأعمدة متطور عن التاج المفرنس (مدرسة الفردوس بحلب). وظلت المقرنصات عنصراً لا يستغنی عنه في عقود بوابات المباني العامة، وأحياناً في زوايا القباب، من أجل تأمين الانتقال بين المستويات المختلفة، وأصبح للماذن شكل عزيز، فهي أسطوانية أو كثيرة الأضلاع، صغيرة القطر، مشوقة القوام، تنتهي في أعلىها بقلنسوة مخروطية. كما شاع القاشاني كعنصر زخرفي في كسوة الجدران والواجهات. وتطورت التواوذ الجصية المعشقة بالزخارف الملونة، وفي زخرفة الأخشاب شاع العمجمي في بوابتي السقوف تغطيه الرسوم المصنوعة من المعجونة البارزة. كما تطورت زخرفة الأخشاب وظهر العمجمي في سقوف الغرف، وفي كسوة الجدران.

ولإعطاء دراسة تفصيلية عن طرائق الإنشاء الهندسي في المباني التاريخية الإسلامية في المشرق العربي، خلال العصر العثماني، اختارت أمثلة من مدينة حلب كنموذج لإيضاح الدراسة.

2.4. بيت أجقباش:

4.12. نبذة تاريخية:

يقع في محلة الجديدة في شارع الياسمين، بجوار كاتدرائية السريان الكاثوليك، وهو من الدور الخلبة القديمة، يعود بناؤه إلى مطلع القرن الثامن عشر للميلاد⁽³⁾. عرف هذا المنزل باسم بانيه الأول قره على، ثم عُرِف فيما بعد باسم أجقباش وهو تركي الأصل، أما تسمية أجقباش تعني بالتركية الرأس المكشف، فهو اسم لعائلة حلية سكنت البيت. تميز الدار بواجهاتها المزينة بزخارف حجرية نباتية تعلو التواوذ على هيئة لوحات فنية رائعة تدل على الدقة المتأهلة، كما تجسد روح الفنان الحلبي الذي مزج في الزخرفة بين الأشكال النباتية والهندسية مزجاً رائعاً، تذكرنا⁽⁴⁾ بفن الروكوكو في أوروبا، وقد ساعدت

⁽³⁾ نفت، شرقى، حلب تاريخها ومعالمها التاريخية، منشورات جامعة حلب، 1991، ص 82.

⁽⁴⁾ الحصمي، فائز، حلب الجديدة، منشورات المديرية العامة للآثار والمتاحف، دمشق، 1983، ص 126.

نوعية الأحجار الكلسية البيضاء والمتوفرة في حلب المعمار الفنان في تسهيل عمله، وتمكنه من نقش وحرف هذه الزخرفة الفريدة. تم اقتطاع غرف الجزء الشمالي من الدار حين توسيع الشارع المؤدي من ساحة المطلب إلى بوابة القصبه، وجادة الكيالي، كما أن سقف القاعة الغربية سقف خشبي فقط وهي حالة جيدة. وتميز الدار بوجود بركة ماء في القبو الغربي، يلتجأ إليه سكان البيت هرباً من حر الصيف⁽⁵⁾ بالإضافة إلى مغارة محفورة بالصخر، ومخصصة للمؤونة، وهو معروف بواجهاته الحجرية التي يظهر فيها زخارف مملوكة، وزخارف الروكوكو.

2.2.4 الوصف الهندسي:

أ. اختلاف مستويات الدار:

يعتبر هذا البيت من بيوت الفئة المتازة بجلب لكبره وكثرة غرفه. وهو على خمسة مستويات :

- (1) المستوى الأول : مؤلف من المغارة المقورة في الصخر الكلسي.
- (2) المستوى الثاني : مؤلف من الأقبية ، له توازنة مفتوحة على الباحة ، ويوجد فيه حوض الماء.
- (3) المستوى الثالث : مؤلف من أرض الدار (الصحن) ، وحوض ماء وحدائق ، ويحيط بها غرف المنزل ، منها غرف كبيرة كالقاعة الرئيسية ، وقاعة أصغر ، وغرف صغيرة للسكن اليومي.
- (4) المستوى الرابع : مؤلف من غرف صغيرة وضعت فوق الغرف الكبيرة أو في منتصف الدرج.
- (5) المستوى الخامس : ويدعى بالطبع ، وبخصوص للضيف أو للسكن المنزلي. يبين الشكل (1) المسقط الأفقي في بيت أجقباش.

ب. فتحات الجدران:

تنوعت أشكال الفتحات المشكّلة للأبواب والنواذن في بيت أجقباش ، فهناك النجفة المستقيمة ، والقوس المتوتر ، والنـجـفة المختـمة الصـورـة (1) ، والقوس المدبـبـ كما في القوس الذي يعلو إيوان الدار ، الصـورـة (2) ، وقد زينت الفتحات بالزخارف البنائية والهندسية ، وزخارف الأرابيسك ، كما أحاط بالواجهات من الأعلى أشرطة زخرفية (افريز زخرفي حجري) ، الصورة (3). وجميع الجدران والأقواس والفتحات بنيت بالحجارة الكلسية والمادة الرابطة هي الملاط الكلسي.

ج- القبو:

فيه مصاطب للجلوس ، وحوض للماء يمضي فيه أصحاب البيت الأوقات الحارة في الصيف ، أما سقفه فهو سقف حجري من الأقبية المتقطعة كما هو مبين في الصورة (4).

د. قاعة الاستقبال الرئيسية:

تنـصـيـزـ قـاعـةـ الاستـقبـالـ بمـدخلـ يـعلـوـ نـجـفـةـ مـخـتمـةـ قـوسـيةـ تستـندـ إـلـىـ دـعـامـتـينـ حـجـرـيـتـينـ ، تـنـتاـوبـ فـيـهاـ اللـونـانـ الأـسـودـ وـالـأـصـفـرـ ، قـاعـةـ الاستـقبـالـ ذاتـ طـراـزـ مـتـميـزـ فالـعـبـةـ وـاسـعـةـ مـزـخرـفـةـ بـقطـعـ المرـمرـ المـلوـنةـ

⁽⁵⁾ حجار، عبد الله، معلم حلب الأثرية، منشورات جامعة حلب، وجمعية المعلمات حلب، 1990، ص 50.

المداخلة بشكل هندي في أرضيتها وجدرانها، فضلاً عن عمودين صغيرين في جهتها الأمامية من الخمر الأصفر المزخرف بدقة، وفوق الجميع إفريز حجري، وللقاعة سقف خشبي يعرف بالجمي، الصورة (5)، تدلل من وسطه ثعابين، كما يحيط بالسقف إطار فيه كتابات وحكم وأمثال.

هـ. غرفة ملحقة بقاعة الاستقبال:

تقع هذه الغرفة إلى جوار قاعة الاستقبال اقتطعت منها، يفصل بينهما جدار خفيف، بها سقف خشبي، وهي لتخديم القاعة الرئيسية، وهذه الغرفة متصلة بغرفة داخلية بالقبو بدرج غير ظاهر، والغاية منه تأمين الاتصال المباشر بين القاعة الرئيسية والقبو.

و. الإيوان:

يقع الإيوان في الجهة الجنوبية للدار يعلوه سقف خشبي تحيط به الكتابات وتتقدمه مظلة خشبية تتد على جزء من باحة الدار، كما يعلو الإيوان قوس مدبب.

ق. المفارأ:

ساعد على حفراها رخاؤه التربة الكلسية التي تميز حلب بها، ومنها يصل المرء إلى البئر وإلى الصهريج الخاص باليت.

3.4. خان الوزير:

13.4. نبذة تاريخية:

يقع الخان في الجهة الشرقية الشمالية للمدينة شرقى الجامع الأموي الكبير في حي سوقية علي، بناء على حلب قره محمد باشا عام 1683م. في الفترة التي كانت التجارة في أوج ازدهارها في مدينة حلب في العهد العثماني⁽⁶⁾، أيام السلطان محمد الرابع العثماني، والذي أصبح وزيراً فيما بعد فدعى الخان بهذا الاسم⁽⁷⁾.

3.4. الوصف الهندسي:

يتكون الخان في مقطعه الأفقي من صحن واسع تلتف من حوله أربع واجهات، تتألف الواجهة من مجموعة كبيرة من الغرف المسقوفة بأقبية سريرية محمولة على الأقواس الفارسية وهذه الغرف موزعة على طابقين. الطابق الأول يطل على الصحن بواسطة سلسلة من القنطرات أما الباحة فيزينها مسجد صغير توضع وسطها بالإضافة إلى مواضعاً ومجموعة من الأشجار لتلطيف الجو وتؤمن التوازن الحراري. ولعل أجمل ما في الخان هو مدخل الخان بواجهته الداخلية والخارجية ونوافذه الفتنة بالزخارف حيث تعد أجمل واجهة من واجهات الخانات في مدينة حلب كما هو موضح في الصورة (6).

⁽⁶⁾ حضر، عبد المعطي، تاريخ العمارة، كلية العمارة، جامعة حلب، ج3، ص 133.

⁽⁷⁾ المترجم السادس (4)، ص 42.

أ. الأسقف:

استخدم في تسييف الفتحات المختلفة الشكل في خان الوزير أنواع مختلفة من الأسقف. فقد استخدمت الأسقف الحجرية القبة السيرية، الصورة (7)، إضافة إلى الأقبية المتقطعة، الصورة (8)، كما تم استعمال الأسقف المستوية في الأبنية البسيطة بالأبعاد الصغيرة نسبياً كالغرف، وقسم من الرواق الغربي والشمالي المضاف حديثاً، والأماكن التي لا تتجاوز أبعادها ٤/٢٠ متر، كما استخدمت أسقف خشبية ذات عناصر حاملة خشبية، وهي عبارة عن مقاطع خشبية دائرة أو مستطيلة مع مواد ردم بسمكها كبيرة نسبياً، تباعد هذه العناصر يتراوح تقريباً ما بين (٣٠-٥٠) سم، وذلك بهدف الاستفادة من السطح. كذلك تم استعمال جوازات فولاذية كأظفار رئيسية حاملة للكشك البارز من مسجد الخان وهذا الكشك مضاف للمسجد في عصور مقدمة: الصورة (9)، كما استعملت قباب على شكل نصف كرة لتسقيف المساحات الكبيرة نسبياً، كالمسجد وسط ساحة الخان والصالحة الرئيسية للخان في الطابق الأول، ولتفادي قوى الدافع الأفقية عند نقاط الاستناد فقد تم سند القبة إلى جدران حجرية بسماكة (٨٠) سم، أما القبة فقد بنيت من القطع الحجرية المرصوحة جنباً إلى جنب، بحيث المداميك الحجرية تشكل عنصراً متاماً، ووحدة متراصة قادرة على تحمل القوى الناظمية وفيما بعد طليت القبة بمادة طينية رقيقة كغازل لتسرب مياه الأمطار، وغطيت بصفائح من الرصاص. حالياً القبة مكسوة بطبقة إسمنتية رقيقة كما هو موضح في الصورة (10).

ب. الجدران:

جدران الخان مبنية من الحجر الكلسي الأبيض المشذب والمنحوت بدقة وعناية، وبسمكها كبيرة نسبياً لا تقل عن (٧٠) سم أو من العضار العادي أو الشوي. الواجهة الأمامية للخان شغلت حيزاً كبيراً من وقت المعمار، ومن جهده فقد تم إنشاؤها من الحجارة الكلسية الصفراء والبازلتية السوداء وبشكل متناوب، أما الزخارف الهندسية، والرنوك والكتابات، فقد تم نقشها جميعاً على الحجر الكلسي. وقد لوحظ استعمال العناصر الخشبية في بناء الجدران الحجرية كعناصر لامتصاص الهزات الأرضية، ولمنع انهيار الجدار في حال هبوط أحد الجدران بشكل كامل. كما تم استخدام روابط حجرية في بناء الجدران الحجرية ذات سمات كبيرة وذلك لربط الوجه الداخلي والخارجي للجدار. أما في زرقة الجدران فقد استخدمت مادة القصermel (ملفات رماد الأفران).

ج. الفتحات:

تم استخدام أنواع مختلفة في تختيم الفتحات، فقد استخدمت الجوازات الخشبية كنجفatas لبعض الأبواب، كما استخدمت الأقواس الصغيرة لتختيم التوافد والأبواب، كذلك استخدمت الجوازات ذات القطعة الحجرية الواحدة لتختيم التوافد.

د. الأعمدة:

استخدم نوعان من الأعمدة لتحميل أسقف الأروقة، الأعمدة الضخمة ذات المقطع المربع بأبعاد (٨٠-٨٠) سم والبنية باستخدام قطع حجرية صغيرة مترابطة باللونة الكلسية، أما الأعمدة ذات المقطع

التحفيف فبارقة عن قطع حجرية ثلاثة: قاعدة حجرية مستديرة على عدة طبقات، وبدن اسطواني، وناج مزخرف بالقرنفاصات.

4.4. جامع العادلية:

1.4.4 نبذة تاريخية:

جامع العادلية بحلب هو أحد المساجد الجامعة، من العصر العثماني، يقع الجامع في ساحة بزة بالقرب من مدرسة السفاحية جانب حمام ميخان، وهو أول مسجد جامع يبنى في حلب وفق النموذج العثماني، فيه بعض اللواح من القاشاني الجميل، بناء محمد باشا بن أحمد الرومي سنة 963هـ / 1517م⁽⁸⁾. اشتهر باسم جامع العادلية أو العدلية لأنه كان يقع إلى جوار دار العدل الذي كان بمثابة دار للحكومة، وهي سراي ستقار على حد قول الغزي يصف⁽⁹⁾ الجامع قائلاً: "هذا الجامع من متأهير جوامع حلب فخامة واقتاناً وأوقافه على كثرتها لا نظير لها، وهو مبني على نسق جوامع الروم، له رحبة متسعة في وسطها حوض مدور مسقوف بزخرف، ومحاط بشبابيك من الحديد، وفي الجهة الجنوبية من هذه الرحبة رواقان عتدان من الشرق إلى الغرب على القبلية، القسم الداخلي منها مسقوف بالأخشاب، والقبيلية واسعة جداً تشبه قبليه الهرامية، ولها شبابيك مطلة على حديقة، وللجامع بابان غربي وشرقي"؛ ويعرفنا الطباخ⁽¹⁰⁾ في كتابه إعلام النبلاء عن هذا الجامع قائلاً: "إن محمد باشا بن دوقة بن الرومي ولد السلطانة كوهر ملك شاه بنت عمّة السلطان سليمان بن عثمان، تولى الوزارة للسلطان سليم وولده سليمان، وتولى حلب سنة 957هـ جامع العادلية من الجوامع المشهورة في حلب تقوم فيه الصلوات الخمس، وهو موضع عنابة الجهات المسؤولة". وبين الشكل (2) المسقط الأفقي لجامع العادلية بحلب.

2.4.4 الوصف الهندسي:

أ. القبلية:

تقع القبلية جنوب الصحن، وهي تشابه قبليه جامع المدرسة الخسروفية التي بيت عام 951هـ. أبعادها من الداخل تقارب (16×16)م، عدا عن الإيوانات التي ترتفع عن أرضية القبلية بحوالى (40) سم، فالقبلية ذات مسقط أفقي مربع، يتقدمها رواق من مجازين، في المجاز الأول خمس فتحات، وفي المجاز الثاني إحدى عشرة فتحة، تشكل الفتحة الوسطى ممراً إلى القبلية ترتفع على جانبيه في المجاز الأول مصطبتان.

⁽⁸⁾ طلس، أسعد، الآثار الإسلامية والتاريخية في حلب، مطبوعات مديرية الآثار العامة في سوريا، مطبعة الشرقي، دمشق، 1956، ص 127.

⁽⁹⁾ الغزي، كامل، بحر الذهب في تاريخ حلب ج 2، ص 111.

⁽¹⁰⁾ الطباخ، محمد راغب، إعلام النبلاء، ج 3، ص 202.

جامع العادلية هو أول مسجد جامع في حلب يتقدم القبلية فيه رواق، وهو الوحيد بين المساجد القديمة بحلب يتشكل الرواق الذي يتقدم قبليته من مجازين. تشكل القبلية كتلة مستقلة بعيدة عن السور الخارجي للمنشأة، وهي مفتوحة من جميع الجهات بنوافذ كبيرة على الساحات والحدائق الخصبة بها، وتتصل في الجهة الشمالية بالرواق، يشكل جامع العادلية بكل عناصره الهندسية مثلاً نموذجاً للمساجد العثمانية.

ب. التسقييف:

يُعطي القبلية قبة واحدة كبيرة على شكل قطاع من كرة تكسوها من الخارج صفائح الرصاص، فكان هنا إنجازاً مهماً كيراً في فن العمارة بحلب، تستند القبة إلى رقبة دائرة يدعمها من الخارج ستة عشر بروزاناً، بين كل بروزيناً نافذة، وفي كل زاوية عصزان داعمان كل منها على شكل نصف قوس مقاومة الدفع الأفقي عند تعرض المنشأة لخطر الزلازل⁽¹¹⁾، الشكلان(3) و(4). يتقدم الرقبة من الداخل شرفة تسهل عمليات التنظيف والصيانة للقبة ورقبتها، تستند الشرفة والرقبة إلى ثمانية أقواس، خلف الأقواس الأربع الزاوية حنيات ركبة، وتحت كل حنية ثمانية صفوف صفر من المقرنصات تؤمن مع الحنيات الركبة الانتقال من المربع إلى الدائرة.

سقف المجاز الأول من الرواق أمام القبلية خمس قباب نصف كروية مغطاة بصفائح الرصاص، تستند كل قبة منها مباشرةً وبدون رقبة إلى الأقواس المدية الأربع الخصبة بها، ويتم الانتقال من الدائرة إلى المربع بمثلثات كروية.

ج. المئذنة:

أدخل العثمانيون إلى حلب شكلاً جديداً للمآذن أصبح من المميزات الرئيسية لمساجد العصر العثماني، برغم عدم انتشاره على نطاق واسع، وتفيد في عدد محدود من الجوانب، ومئذنة جامع العادلية تحديد الشكل النموذجي للمآذن العثمانية. يرتفع جسم المئذنة فوق السطح عالياً يقطع من ستة عشر ضلعاً يحيط به من الأعلى شريط من المزارات المشكّلة من تداخل المرمر الأبيض والأسود. تبرز الشرفة فوقه مستندة إلى مقرنصات دقيقة وجميلة، وتحيط بالشرفة ستارة من الحجر المخرم، توضع في الوسط جسم آخر تصير ورفع من ستة عشر ضلعاً تعلوه نهاية مخروطية مكسوة بصفائح الرصاص، وتوضع المئذنة في الزاوية الشمالية الغربية من كتلة القبلية مشكّلة جزءاً منها.

د. الصحن:

يقع الصحن شمال القبلية، يتوسطه حوض وضوء مسدس الشكل تعلوه قبة خشبية الصورة، ويدخل إلى الصحن من الجهات الغربية والشرقية عبر مرين طوليين، وقد امتد في قسمه الجنوبي رواقان باتجاه (شرق، غرب). أنشئت أحواض الوضوء غرب الرواقين، وأنشئت الحجازية التي ضمت أحواض

⁽¹¹⁾ النساء، وفاء، تحليل العناصر الإنسانية للمسجد في التراث العلمي العربي، رسالة دكتوراه، معهد التراث العلمي العربي، 1999، ص 272.

البُرْضوَهُ حَوَالِيَ عَامٌ (١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م)^(١). وجُلِّ سقف الرُّوَاقِ الْخَارِجيِّ مِنَ الْبَيْتُونِ الْمُسْلَحِ عَامٌ (١٩٧٥م).

هـ. الواجهات:

أولى العثمانيون الواجهات الداخلية لجواجم حلب عناية كبيرة، فزيّنوها بالمقربن صفات ويتناوب الألوان وتعددها، وبالقاشاني وألوانه الزاهية. واجهة رواق العادلية المطلة على الصحن من أقواس حدوة الفرس المدبب، وهو أول استعمال لهذا النوع من الأقواس على نطاق واسع، ويتناوب الحجر الأسود مع الحجر الأبيض في التوسين على جانبي القوس الأوسط، كما وضعت نافذة دائمة بين كل قوسين، تستند الأقواس إلى عمدة دائمة تعلوها تيجان مقرنصة. كما منع العثمانيون مدخل قبلية ضمن الرواق عناية كبيرة فجعل ضمن إيوان، وزين بتناوب الحجر الأسود والأصفر بالمزارات والمقربن صفات، والمدليات والزخارف الحجرية وهذا ما نشاهده في مدخل قبلية العادلية، وملئت المساحة بين نجفات النوافذ والأقواس ذات المرايا الأربعة بالقاشاني من داخل قبلية وخارجها، كما نلاحظ استعمال القوس المورور في بعض فتحات النوافذ والأبواب في الجامع، أما بالنسبة للواجهات الخارجية للجامع، فإن العثمانيين لم يعنوا بالواجهات الخارجية بصورة عامة، فجاءت الواجهات الخارجية للجامع بسيطة خالية من الزخارف.

٥- طرائق البناء البندي للعمارة التاريخية الإسلامية في الهند خلال العصر المغولي الإسلامي:
 ٥.١- نبذة تاريخية عن العمارة الإسلامية المغولية في الهند (٩٣٣هـ / ١٢٧٥م - ١٤٥٨هـ):

نشأ الطراز الهندي المغولي في ظل أسرة المغول الهندية الإسلامية، وهو الطراز الهندي الإسلامي وقوامه الأساليب الهندية القديمة، وما دخل عليها من أساليب فنية في العصر الإسلامي، وقد تأثرت عمارة الهند الإسلامية بالطرز المعمارية الإيرانية، حتى رأى الكثيرون من مؤرخي الفن أن الأساليب العمارية الفنية الإسلامية في الهند منذ عهد المغول الإسلامي من الطراز الصفواني^(٣)، ولكن في الواقع أن العماير الإسلامية التي قامت في الهند بين القرنين السادس عشر والثامن عشر الميلاديين، احتفظت بظواهر معمارية، ثم تطورت تطوراً مستقلاً عن العماير الإيرانية. في هذا العصر كان للعمارة الإسلامية منشآتها التراثية المميزة والمستقلة عن المؤثرات الخارجية، كما كان في العصر السابق لها الذي كانت العمارة الإسلامية فيها متأثرة بالعمارة الهندية القديمة، فمنذ أن استولى بابر على دلهي وأعلن حكمه وسلطانه على البلاد رأينا أباطرة المغول يفوقون الفراعنة الأقدمين، أو على الأقل كانوا يحاولون ذلك في إنشاء مقابرهم التذكارية^(٤) (الأضرحة المغولية) لتحقيق غرضين:

(١) عثمان، نموذج، المقدمة الإنسانية في مساجد حلب، منشورات حاصمة حلب، ١٩٩٢، ص ٢٦٧.

(٢) ظريف، عبد السلام، دراسات في العمارة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩، ص ٣٠.

(٣) عبد الحجاج، توفيق أحمد، تاريخ العمارة والفنون الإسلامية، ج ٢، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩ / ص ٢٤٦.

أولاًهما: استعمال هذه الأضরحة في حياتهم الدنيا كصالات احتفالات واجتماعات. ثانيةهما: استعمالها مقبرة لهم بعد وفاتهم، وقد كانت آثارهم حقاً تحفًا غالبة من الوجهين المعمارية والفنية، خاصة إذا ما أخذ بعين الاعتبار الأماكن والمسلطات الضخمة التي كانت تخصص لإقامة هذه المباني من حسن التنسيق والتخطيط، وجمال الطبيعة، وتنمية الحدائق، وتزويدتها بالتأثيرات الفساقى وخلجان المياه، مما أضافى على هذه الأبنية سحرًا وجمالًا (تاج محل في أكرا).

وقد أثاحت الفترة المغولية الإسلامية في الهند، الفرصة لنماذج العمارة الإسلامية، والعمارة الهندية المحلية لتنتج مزيجاً عرضيًّا بطراز العمارة الهندية الإسلامية، وهذا الطراز كان نقطة من عناصر معمارية وإنسانية وفنية عربية، وتقاليد معمارية إسلامية، إضافة إلى التقاليد المعمارية التي كانت سائدة في الهند.

وقد اهتم المغول المسلمون على غرار بقية الشعوب الإسلامية في بناء المساجد، فقد بقي المصلى يبني على شكل بلاطات متوازية، تفصلها صنوف القنطر، مسقوف بالقباب البصلية يتقدمه رواق يطل على الصحن مسقوف بأسقف حجرية مستوية (المسجد الجامع في دلهي). أما المآذن فقد تميزت المساجد المغولية باشتمال معظمها على أبراج في زوايا المسجد إلى جانب المئذنة البرج، كما أصبحت المآذن أكثر رشاقة، وأطول قامة، فهي أسطوانية أو مضلعة، أو كثيرة الأضلاع، وتنتهي في أعلىها بخوذة بصلية مغطاة بالرخام. ونلحظ في العهد المغولي عناية خاصة بإنشاء الأضرحة، إضافة إلى بناء المدارس والأسواق والقلاع إلى جانب القصور الفخمة التي ما زال بعضها يدل على عظمية العمارة المغولية الإسلامية في الهند. حيث يلاحظ في بناء القصور أنها أصبحت أكثر جمالاً واتساعاً فالمظهر الداخلي للباحات والغرف مترافقاً بالزخارف^(١٥)، وأصبحت القباب البصلية إضافة إلى القباب والأسقف الحجرية المستوية، هي العنصر الشائع في التغطية إلى جانب الأسقف الحمالونية والأقباء المعقودة. كما استخدمت القباب البنغالية^(١٦). أما الأقواس فقد شاع المدب على نطاق واسع إلى جانب حدود الفرس المدب والمفصص، كما انتشر استخدام الأعمدة المضلعة ذات القنوات الشاقولية إلى جانب الأعمدة الدائرية المتهبة بتيجان مقرنصة^(١٧). أما من الناحية الزخرفية فقد شاع استخدام التطعيم بالرخام الأبيض على الحجر الأحمر، كما شاع استخدام الأحجية الحجرية المصنعة من الرخام^(١٨).

^(١٥) الشريف إيهاب، الهند أسرار ومتابع، منشورات المجلس العربي للمعارات الثقافية، نيردفي، الهند، الطبعة الأولى، 2002، ص 28.

^(١٦) أرجح، أحمد محمد علي، تاريخ وعمارة المساجد الأثرية في الهند، منشورات الدار المصرية للطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1997، ص 158.

^(١٧) Asher, Catherine, *Architecture of Mughal India*, Cambridge University, 1992, Press, p 114.

^(١٨) Bolkhari, Hassan, *The Manifestation of The Unity of Existence in Art and Architecture of Iran and India*, Doctorate Letter in Islamic Studies, Hamdard University, 2004, p 348.

ولإعطاء دراسة تفصيلية عن طرائق إنشاء الهندسي في المباني التاريخية الإسلامية في المشرق الهندي، خلال العصر المغولي الإسلامي، اخترت أمثلة من مدينتي دلهي وأكرا كنماذج لإيضاح الدراسة.

٢.٥. تاج محل:

٤.١. نبذة تاريخية:

امتازت العمارة المغولية الإسلامية في الهند ببناء الأضرحة الضخمة، وتعود بداية انتشار الأضرحة الإسلامية في الهند إلى القرن (١٣م)^(١٩). وأشهر الأضرحة في العمارة الهندية المغولية الإسلامية هو ضريح تاج محل حيث ترجع معظم الأضرحة المغولية للفترة ما بين (١٤ - ١٧م). وقد التزم كلها بنفس الروح، قاعدة مربعة أو مثمنة، وبقة ضخمة ومسجد صغير.

يعتبر تاج محل من أهم المنشآت المعمارية التي أنشأها الإمبراطور شاه جهان في أكرا حيث دام حكمه بين عامي ١٦٢٨ - ١٦٥٨م^(٢٠). وذلك تخليداً لزوجته أرجمند بانو^(٢١)، وتعني (كفأة خاتم أي السيدة الرفيعة القدر والشأن) التي اخذت اسم نور محل، وما لبثت أن لقبت بلقب شاع بين الناس هو ممتاز محل (أي المرأة المختارة من بين نساء القصر). غير أن الاسم أخذ يُعرف شيئاً فشيئاً، حتى صار تاج محل^(٢٢)، وقد بقيت ممتاز محل تنعم بجوار زوجها بالسعادة، ورزقت منه بأربعة عشر طفلاً، حتى وافتها المنية وهي تضع مولودها الأخير سنة (١٦٣١م). فأمر زوجها الإمبراطور شاه جهان ببناء ضريح تخليداً لذكرها. أقيم على الضفة الجنوبيّة من نهر (جمنا) ووردد أيضاً بنهر (يمني) عام ١٦٣١ - ١٦٤٨م^(٢٣). ولما شكل بأن تاج محل يعتبر بحق هو أعظم وأشهر الآثار الإسلامية، حتى لقب بألمع جوهرة في تاريخ العمارة بالهند^(٢٤). كما عرف هذا البناء بسلسلة العمارة الإسلامية، وفي نظر بعض النقاد والباحثين يعتبر مثالاً لحداثة الجنة، وتجسيداً لعلم الزخرفة الإسلامية.

وقد أشرف شاه جهان بنفسه على بناء المكان الذي ضم رفات الزوجين، وقد تميز شاه جهان بنخبة من الهندسيين الذين حضروا من أواسط آسيا (الهند وإيران وتركية) لوضع تصميم مكتمل لا يحتاج معه إلى تعديل، أو لحذف، أو إضافة شأن العماائر الهندية المغولية، وبدأ العمل في البناء عام (

^(١٩) حضر، عبد المعطي، تاريخ العمارة، ج ٢، ص ١٦٤.

^(٢٠) Desai, Ziyaud- Din A, *Indo- Islamic Architecture, Okla Industrial Area, New Delhi, First Print, 1970, P 52.*

^(٢١) Davies, Philip, *Monuments of India, Volume Tow Islamic Monuments, Viking, 1983. P 125.*

^(٢٢) عكاشة، نروت، القيم الجمالية في العمارة الإسلامية، دار الشروق الأولى، ١٩٩٤، ص ١٤٤.

^(٢٣) Skelton, Robert, *the Indian Heritage- Court Life and Arts Under The Mughal Rule, Victoria and Albert Museum, London, 1982.*

^(٢٤) عبد الحواد، توفيق أحمد، تاريخ العمارة والفنون الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩، ج ٢، ص ٢٤٦.

1631م⁽²⁵⁾. واشتراك فيه أساطين البناء المرصعين، والخطاطين الذين حضروا أيضاً من الهند وإيران وتركية، نذكر منهم، الأستاذ عيسى أفندي الشيرازي، (من شيراز وقيل إنه من تركية) فهو يعتبر المهندس المصم الأول لهذا البناء، ثم أمانت خان الشيرازي الذي يعتبر الخطاط المميز، ثم الأستاذ محمد ضيف قندهاري الذي يعتبر المسؤول التنفيذي عن البناء، وأخيراً أحمد اللاهوري وأخوه حميد اللاهوري، المهندسان المساعدان في التصميم العمالي لمجموعة مباني تاج محل⁽²⁶⁾.

استغرق تشييد هذا المبنى من المقام إلى المسجد، والمآذن وردهة الاستقبال وغرف الخدمة والحدائق وبرك الماء، والجدران والبوابات مدة (22) عاماً، وبلغت التكاليف الإجمالية للمبنى حوالي عشرة ملايين من الدولارات، وتطلب الأمر لتعجيل الفراغ منه استخدام (20) ألف عامل⁽²⁷⁾. وذهب الكثير من نقاد الفن إلى أنه يكاد يكون أقرب المباني التي شيدتها الإنسان إلى الكمال، فهو على ضخامته جسمه، يبدو كما لو كان صياغ الذهب هم الذين صاغوا أروع جوهرة أبدعواها، حيث يقف المرء مذهولاً أمام جمال هذا المبنى، ومن الغريب أن هذا الضريح لم يظفر فقط بأي لوحة مصورة خلال حكم شاه جهان.

٢.٥.٢. الوصف الهندسي:

يعتبر تاج محل من أجمل التحف الغالية من الوجهة الفنية، كما يعتبر من أجمل الآلئ الشعيبة من الناحية المعمارية، خاصة إذا ما أخذ بين الاعتبار الأماكن، والمسطحات الضخمة التي كانت تخصص لإقامة هذه المباني من حسن التنسيق، والتخطيط وجمال الطبيعة وتنمية الحدائق وتزويدها بالنافورات، والفالسي وخلجان المياه، مما أضاف على هذا المبنى سحرًا وجمالاً.

قام بناء تاج محل في أكرا على مقربة من مدينة دلهي، تبعد أكرا حوالي (200) كم عن دلهي في وسط شمال الهند على رقعة من الأرض قياسها 580×300 م. تتد من الشمال إلى الجنوب نحو الضفة الجنوبية لنهر (جمنا) وهو الرافد الأصلي لنهر الغانج. حيث يقع في وسط هذا المستطيل المتراحم طويلاً حدائق تشغل حوالي (300) متراً مربعاً، باستثناء مستطيلين صغيرين أحدهما في الطرف الشمالي، والآخر في الطرف الجنوبي، وعلى القسم الجنوبي من الرقعة ارتفعت أبنية الخدمات، والاصطبلات، ومساكن الحراسة والبوابة الرئيسية، بينما تحيط وسط الحديقة بركة ماء كبيرة، ويوجد مسجد مشابه لردهة الاستقبال على طرق مبني الضريح حيث يقع المسجد إلى الغرب من الضريح. بينما ردهة الاستقبال تقع إلى الشرق من الضريح. وقد توزعت في كل من زوايا

⁽²⁵⁾ Pereira, Jose, Islamic Sacrsd Architecture, A stylistic History, Books and Books, New Delhi, P 147.

⁽²⁶⁾ مجلة النيليان، دار البيجل الثقافية، الرياض، العددان 148 و 224، مدينة أكرا وتاج محل.

⁽²⁷⁾ المرجع السابق (22)، ص 144.

الضريح مئذنة فارعة تعلو إلى (40) متراً، الصورة (12)، لتحرس مع رصيفاتها مقام سيدة الناج²⁸، أما مبني الضريح فيشغل (40) متراً مربعاً، وكل واجهة منه يعلوها عقد مدبب شاهق يرتفع إلى (32) متراً، بينما تستند قبة البصلية الشكل (ذات قطاع مدبب) لتهنئ بهلال يستطيل على الحديقة بذروة تبلغ (72) متراً، وارتفاع هذه القبة يتجاوز منارة قطب دلهي التي تبلغ (71) متراً، وهي أعلى منارة في العالم حتى الآن باستثناء ماذن الحرمين الشريفين.

ويرى جدران الضريح من الداخل صفت من الحنایا الركبة الكامنة على شكل أقواس مدببة متوضعة على طبقتين (حيث تستند القبة إلى قاعدة مئذنة كما هو موضح في الشكل (5) مكونة من (8) أقواس مدببة تستند بدورها إلى (8) أقواس مدببة أسفلها). كما يقوم الضريح وسط بناء شمن توسط قمة قبة بصلية الشكل تتخللها المقرنصات قطراها حوالي (17) متراً، الشكل (6)، والانتقال من الدائرة إلى الشمن يتم عن طريق المثلثات الكروية. ويقع تحت هذه القبة ضريحان أحدهما للزوج الآخر للزوجة، وقد زخرفت جدران القبة من الداخل بالآيات القرآنية (سورة الملك) (سورة يس) (سورة الفجر) (سورة الزيتون). وينفتح في كل واجهات المبنى عقد مدبب شاهق، الصورتان (13) و(14)، حيث يقف المرء مذهولاً أمام جمال قاعدته المشكلة من المرمر الأبيض التي تشمخ فوق كل ركن من أركانها الأربع مئذنة شاهقة، وبحيط بكل مئذنة ثلاثة شرفات دائريّة متعاقبة، كما يحيط بالقبة المركزية البصلية أربع قباب بصلية أقل حجماً وارتفاعاً عن القبة الرئيسة، الصورة (15)، أما واجهات المبني فهي مقطعة بالرخام الأبيض، وتحيط بالبني حدائق بدعة تجاوزه مجموعة من المباني، وقد أشرف شاه جهان بنفسه على زراعة بعض أشجار حدائق المبني.

أما بوابة مدخل تاج محل فهي ضخمة مبنية بالحجر الرملي الأحمر، وقد رصعت أطرافها بآيات قرآنية، والمدهش في هذه الكتابات أن الناظر إليها من أسفل يراها متشابهة كما وكيفاً، الصورتان (16) و(17)، وهذا النمط من رسم الخط قاعدة اتباعها الخطاط في جميع كتابات تاج محل، وهي تستلزم دقة متاهية نفذت ببراعة قامت على حسابات رياضية خاصة متكررة.

وتجدر الإشارة إلى أن فن البناء في الأبنية جميعاً يرتكز على الأسلوب العماري الصفوي (الإيراني) مع الاقتصاد في الزخرف²⁹، وهذا يمنح الأبنية روحًا حالية وينقل الزائر المتخصص إلى عالم من الخيال من خصائص الفن العماري المغولي في الهند، أصنف إلى ذلك أن تم فرقاً بين الأسلوبين بتناول زيادة أربع من القباب إلى القبة الأصلية، وهذا يعود إلى معتقدات هندوكية ويرهمانية، ترتبط بما وراء الطبيعة، وقيل إنه تأثر بطراز معماري عثماني، بسبب وجود القباب الصغيرة إلى جانب القبة المركزية الكبيرة.

ويمتاز هذا الأسلوب المغولي الإسلامي عن الأسلوب الصفوي بكثرة رخامه (من مكران) الذي

²⁸ Carroll, David, *The Taj Mahal*, The United Kingdom Association limited, London, 1972, p 98.

²⁹ المراجع السادس (18)، ص 356.

يغطي جميع الجدران، مثلاً قفي صف الحنایا الكامنة (بشكل أقواس) التي تحيط بالرواق الأصلي في مبني التاج الأساسي المثنى الأضلاع. وقد زينت المآذن الرخامية بنقوش بارزة رصعت حواشيهها بأشكال هندسية بدعة وأحجار ثمينة مثل الياقوت الكحلوي والعلقين والمزمرد، وقد نهبت أكثرها في أزمة الغارات، أما من حيث هندسة الصوت فقد أبدع المعماريون في مراعاتها حيث أن صدى أي صوت يصل إلى المسامع مرتين مكرواً. كذلك نرى في هذا المبنى تطور طراز العمارة الإسلامية وانصرافها عن التأثير الهندي إلى تأثيرات إسلامية مختلفة⁽³⁰⁾، فالمعنى تغير بالتفاصيل العمارية والإنسانية والزخرفية ذات الطابع الإسلامي الذي جعل بعض المؤرخين الأوروبيين يظلون أن الذي صممه وبينه مهندس أوروبي⁽³¹⁾، كما يلاحظ في هذا المبنى وجه الشبه بينه وبين مبنى جامع السلطان حسن بالقاهرة من حيث التكوين والتوزيع وجمال النسب والتغيير الدقيق⁽³²⁾.

إن النسب المستخدمة في البناء ودقتها، والفتحات وما تحدثه من ظل ونور، تخلق صورة جمالية متكاملة، كما أن استخدام القبة والأبراج في زوايا المبنى الأربع إضافة إلى استخدام المدخل ذي الواجهة المرتفعة الضخمة بوضوح امتداج التأثيرات المعمارية الإسلامية الإيرانية والمندية بأروع صورها⁽³³⁾. فالضربي يعبر عن الجمال والدقّة والتصميم الرائع، والتنفيذ الدقيق والزخرفة البدعة. وقد اختلفت الآراء حول هذا الصرح المعماري الضخم، فبعض الخبراء يرى أنه مثال للتصميم العثماني الموجود في الهند، وقد أبدوا هذا الرأي على أساس وجود القبب الصغيرة الأربع المحيطة بالقبة الكبيرة، وعلىحقيقة أن المهندس عيسى أفندى الشيرازي، وهو مصمم البناء والمعمار الأول، هو ذو أصل تركي (وأقيل إنه من شيراز). كما يرى آخرون أنه تصميم إيراني بسبب التأثير لضربي تيمور ولقبر إمام رضا في مدينة مشهد، ولابد أن نشير هنا إلى أن شاه جهان كان قد أمر ببناء صرح آخر على نسق تاج محل على أن يكون مبنياً من الرخام الأسود بما يعكس الجمالية اللونية في الحضارة الإسلامية التي ترمز إلى المجد الذكورى، وذلك على الجانب الآخر من نهر (جمنا) المقابل لتاح محل لكي يكون ضريحة فيه على أن يوصل بين هذين الصرين بجسر يشير إلى الوحدة الأبدية بين الحب والمحبوب، ولكن للأسف تجاهل ابنه أورانجنب أمينة والده، ودفنه بجوار أمه⁽³⁴⁾.

3.5. المسجد الجامع بدلهي:

3.5.3.1. نبذة تاريخية:

بعد المسجد الجامع البدوي من أهم المعالم الأثرية التي أنشأها الإمبراطور شاه جهان بعد رائعته المعمارية تاج محل، حيث يتوسط المسجد مدينة دلهي إلى الجنوب الغربي من القلعة الحمراء، ويطل

⁽³⁰⁾ فنسى، عفيف، الفنون التقليدية، الطبعة الأولى، دار الرائد العربي، لبنان، 1982، ص 133.

⁽³¹⁾ ظريف، عبد السلام، دراسات في العمارة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989، ص 30.

⁽³²⁾ عبد الحواد، توفيق أحمد، تاريخ العمارة والفنون الإسلامية، مكتبة الأ ⓘخنلو مصرية، 1969، ج 2، ص 246.

⁽³³⁾ حضر، عبد العطى، تاريخ العمارة، ج 2، ص 164.

⁽³⁴⁾ المرجع السابق (18)، ص 352.

المسجد بواجهته الرئيسية على شارع المسجد الجامع الذي يلتف حوله من جهة الشمال أيضاً، أما واجهته الغربية فتطل على شارع جاوري بآجاد، بينما تطل واجهته الجنوبية على شارع (داريا جانج). استمر إنشاء هذا المسجد فترة (٥) سنوات ما بين عامي (م 1644 - 1650م)^(٣٥). وشارك في بنائه (٥) آلاف عامل، وقد أطلق جهان على هذا المسجد اسم (مسجد جهانوما)، وتعني مسجد النشر العالمي، وتذكر المصادر أن هذا المسجد وخاصة واجهته الرئيسية بنيت على طراز مسجد الإمبراطور أكبر (جده شاه جهان) في مدينة فتح بور سيكري، حيث أطلقه والده الإمبراطور جهانغير على جامع فتح بور سيكري الذي كان يعتبر رمزاً لفخر التراث المغولي الإسلامي في الهند^(٣٦).

٢. الوصف الهندسي:

تميز المساجد الهندية ذات الطراز الهندي المغولي بامتداد مساحتها، وافتتاح أجزائها بعضها عن بعض، حتى يكاد ذلك يفقدها شيئاً من الوحدة والتسلك^(٣٧)، كما تتميز بداخلها الكثيرة التي تبدو وكأنها أبية قائمة بذاتها، كما هو الحال في المسجد الجامع بدلهي.

يتوضع المسجد الجامع على هضبة صخرية مرتفعة، يصعد إليه بحوالى (٦٠) درجة، وهو عبارة عن مساحة مربعة طول ضلعها بحوالى (١٦٠) متراً. كما هو مبين في الشكل (٧)، ويكون المسجد من:

أ. الصحن:

صحن المسجد عبارة عن فناء أوسط، مكشوف يتوسطه حوض للوضوء. مبلط ب بلاطات من الحجر الأحمر، وبالجهة الغربية من الفناء توجد ظلة القبلية، وهي لا تمتد بامتداد الصلع كله، وإنما تشغل نحو ثلثي امتداد هذا الصلع، يحيط بالصحن (٤) أروقة، وللمسجد ثلاثة مداخل كبيرة في الأضلاع الشرقية، والشمالية والجنوبية تؤدي إلى فناء المسجد وأيضاً كان المسجد الأربعة توجد (٤) أبراج كبيرة، وعلى جانبي قبليه الصلاة المطلة على الصحن توجد مئذنتان مرتفعتان.

ب. القبلية:

توجد ظلة القبلية بالجهة الغربية من فناء المسجد، وهي مستطيلة الشكل، طولها من الشمال إلى الجنوب (١٠٠) متر، ومن الشرق إلى الغرب (٣٠) متر، وتتكون ظلة القبلية من رواقين. كما تطل على الصحن بواجهة مكونة من (١١) عقداً مفصلاً، العقد الأوسط أوسعها، وجميع هذه العقود بنيت بالحجارة الرملية الخمراء المطعمة ببلاطات رخامية بيضاء، الصورة (١٨)، وظلة القبلية مقسمة إلى مجازين، ومجاز بلاطة المحراب مقسم إلى سبع فتحات، الفتحة الوسطى أوسعها، وتعلوها قبة بصلبة كبيرة (ذات قطاع مدبب) كما هو مبين في الشكل (٨)، ويتم الانتقال من المربع إلى الدائرة عن طريق

^(٣٥) المرجع السابق (١٧)، ص ٢٠٢.

^(٣٦) المرجع السابق (١٧)، ص ١٦٢.

^(٣٧) رجب، أحمد محمد على تاريخ وعمارة المساجد الأخرى في الهند، منشورات الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص ١٥٨.

الهنايا الركبة، والثلاث الكروية. أما الفتحات الثلاث الأخرى الموجودة على كل جانب من جانبي الفتحة الوسطى (جانبي بلاطة المحراب)، فالمربعة الوسطى منهم تغطيها قبة صغيرة بصلبة الشكل، تشبه القبة المركزية الكبرى، وإنما أقل حجماً منها، والانتقال من المربع إلى الدائرة يتم عن طريق الحنايا الركبة. والقباب الثلاث مبنية بالحجارة الحمراء المطعمة بال بلاطات الرخامية البيضاء. أما المربعتان الطرفيتان فسقفهما بسقف حجري مستوٍ، وجميع المربعات مفتوحة على بعضها بعقود مفصصة (زركاكية) وهي مبنية بالحجر الأحمر، الصورة (19)، أما البلاطة الخارجية من ظلة القبلية تكون من مربعة وسطى على محور مربعة المحراب الأوسط، وتعتبر هذه المربعة المدخل الرئيسي لظلة القبلية، ويعلوها عقد مفصص. وعلى جانبي مربعة المدخل توجد قاعتان مستطيلتان، كل قاعة تعلق على فاناء المسجد بـ (5) عقود مفصصة محولنة على دعامتين مستطيلتي المقطع من جهة، الصورة (20)، وعلى الدعامات الركبة من الجهة الأخرى، ويغطي هاتين القاعتين سقف حجري مسطوح مكون من عدة بلاطات أفقية تستند استناداً بسيطاً. وأرضية الرئيسي الأوسط لظلة القبلية، والأرضية مبنية من الرخام الأبيض المرصدة بالرخام الأسود.

ج. المآذن:

للمسجد متذنان كبيرتان ممتantan شاهقتان، تقعان في طرف القبلية، وكل مذنة قطرها يضيق كلما اتجهنا إلى الأعلى، وتتكون كل مذنة من أربع حطات مثمنة، وهي مبنية من الحجر الرملي الأحمر الطعم بالرخام الأبيض، ويفصل بين هذه الحطات (3) شرفات محولنة على مقرنصات، وتنتهي كل مذنة من الأعلى بجوسق مثمن مكون من (8) أعمدة مبنية من الحجر الأحمر، الصورة (21)، وتحمل قبة ذات خوذة بصلبة الشكل تستند على رفرف حجري مائل. كما يوجد (4) أبراج خيط بزوايا المسجد الخارجية، وهذه الأبراج كانت تستخدم قدماً في الآذان، فضلاً عن استخدامها ككتاتيب لتعليم الأطفال، نظراً لاشتمال كل برج على غرفة في أعلى.

د. الواجهات:

أولى المسلمين المغول الواجهات الداخلية للمساجد في الهند عناية كبيرة، وتألف واجهة القبلية المطلة على الصحن من الأقواس المدببة المفصصة التي تستند إلى أعمدة مستطيلة، تعلوها (8) مقرنصات، كما أنهن منعوا مدخل القبلية ضمن الرواق عناية كبيرة، فجعل ضمن إيوان، حيث بني بالحجر الرملي الأحمر، وزين بالرخام الأبيض. أما الأروقة الثلاثة الأخرى، فهي تقع في الجهات الثلاث للمسجد الشمالية، والجنوبية والشرقية، وكل رواق مؤلف من مجاز واحد، وسقفة عبارة عن بلاطات حجرية أفقية مستندة استناداً بسيطاً، والأروقة الثلاثة مبنية بالحجارة الرملية الحمراء. وكل مجاز مقسم إلى قاعات وغرف، كانت تستخدم كمدارس لتحفيظ القرآن الكريم، والحديث الشريف، وعلوم الدين المختلفة. كما اعتمدت الواجهات الخارجية للمسجد (عكس العثمانيون الذين جاءت

واجهات مساجدهم الخارجية بسيطة خالية من الزخارف⁽³⁸⁾، وبالزاوية الشمالية الشرقية من المسجد، وبالطرف الشرقي من الرواق الشمالي، توجد غرفة صغيرة مبنية من الرخام الأبيض، تعلوها قبة بداخلها توجد بعض الآثار التي ينسبها البندو إلى الرسول ﷺ منها شعرات وحذاء وجزء من ثياب، فضلاً عن قرآن كريم مكتوب بالخط الكوفي البسيط الذي ينسب إلى خط علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، (هذا بالطبع قابل للجدل والمناقشة). أما الواجهة المقابلة لواجهة القبلية فقد حوت على مشربة حجرية صغيرة مبنية من الرخام الأبيض كما هو مبين في الصورة (22).

6. النتائج:

كان الهدف من هذا البحث إظهار ورصد وتوثيق ملامح الهندسة الإنسانية المستخدمة في المنشآت التراثية الإسلامية في المبني التراثي في الشرق العربي خلال العصر العثماني، وفي المبني التراثية العثمانية خلال العصر المغولي الإسلامي، وذلك تبعاً لتعدد مواد البناء، واختلاف طرائق الإنشاء. أمكن تحقيق الهدف بوساطة أمثلة لبيان تراثية في كتب تراثية وبالرصد المكتبي، وبالمسح الميداني أيضاً، وأمكن التوصل إلى دراسة وصفية تحليلية ضمن إطار هندسي، ومن ثم تمت الدراسة المقارنة من خلال الجداول، ويمكن تلخيص نتائج البحث حسب المواضيع التي جرت مناقشتها في الآتي :

❖ تبين من نتائج البحث طابع العمارة الإسلامية، وانعكاس بيته وأفكاره ومعتقداته على أعماله، كما أسهمت طبيعة المنطقة الجغرافية في تكوين المظهر العام والسمات التفصيلية للمبني التراثية وأساليب البناء.

❖ إن تطور إنشاء المبني التراثي كان وفقاً لتوفير مواد البناء، وتتنوع طرائق الإنشاء، إذ أن المعمار المسلم استفاد من كافة الموارد الطبيعية في بناء الأساسات، والأسقف والجدران والعقود والقباب والمآذن، كما استخدم الأخشاب واللبن (الغضار). ومن الطبيعي أن تكون المبني المشيدة بالحجر أكثر بقاء على مر العصور، وأكثر ممانة من مبني الخشب واللبن.

❖ بینت نتائج البحث أن براعة البنائين المسلمين في الهندسة الإنسانية لا تقل عن براعتهم في الهندسة المعمارية. حيث تبين من التوثيق المكتبي، والرصد الميداني، وجود نماذج من المنشآت التراثية تتنوع حسب ظروف عصرها، فقد تميزت بالدقّة في الإنشاء، والمهارة في البناء، واستعمال العناصر الإنسانية إضافة للعناصر الزخرفية التي وظفت خدمة العمارة الإنسانية. وهذا يدعوا إلى التفكير بإيجاد صلة قوية بين الهندسة الإنسانية، والعمارة التزيينية. والموافقة بينها للوصول إلى تكوين متين وجميل ورشيق، وأن لا يكون العنصر الزخرفي دون فائدة إنسانية، بحيث يكون لكل حركة زخرفية معنى إنساني، وذلك باستعمال المواد المتوفرة، وتطبيقها للتغيير عن الهدف الجمالي والإنساني المقصود.

❖ أتاحت الفترة المغولية الإسلامية في الهند (1526 - 1858م)، لمناذج العمارة الإسلامية،

⁽³⁸⁾ المسنان، وفاء، تحليل العناصر الإنسانية للمباني في التراث العلمي العربي، رسالة دكتوراه، معهد التراث العلمي العربي 1999، ص 315.

والعمارة الهندية المحلية، لتنتج مزيجاً عرفاً بطراز العمارة الهندية الإسلامية. وهذا الطراز كان نفحة من عناصر معمارية، وفنية عربية، وتقاليد معمارية وفنية هندية كانت سائدة في الهند. حيث لم يكن هناك قواعد أو نظريات مشتركة بين العمارتين (في الشرق العربي وفي الهند) إلا في فترة واحدة، وهي عصر العمارة الإسلامية في الهند، خاصة الفترة المغولية الإسلامية، وهذا ما بدا واضحاً من خلال الدراسة المقارنة.

﴿تبين لنا من خلال المقارنة بأن الطراز الهندي قد انتشر على نطاق واسع في العمارة الهندية الإسلامية، وهو الطراز يتميز بالزخارف المستوحاة من نباتات البيئة الهندية في نحت الأحجار، بينما اشتربت العمارة في الشرق العربي بالكثير من صفات الزخارف، وتشكيل الفراغ وتصميم الأعمدة والعقود المترابطة، وعلى الرغم من الاختلاف بين هاتين العمارتين في بعض التفاصيل، أو في بعض العناصر الإنسانية كمنحوتات القباب، والعقود والتكتونيات المعمارية، أو بعض الزخارف، إلا أنها تشتربت جميعاً في وحدة العمارة الإسلامية الكامنة وراء التكتونيات المعمارية للماذن والتشكلات الخرفية التي أصبحت تقليداً يحفظه البناؤون المسلمين عن ظهر قلب. واستمرت هذه الأشكال والتكتونيات في عمارة المساجد على مر العصور متوارثة، وساعدت على قيام وحدة الطابع الإسلامي، مما كان من تشابه ظروف البيئة، ومن ارتباط بين لفظي العرب والإسلام، وقيام الخلافة الإسلامية التي سيطرت على أكثر البلاد التي اعتنق الدين الإسلامي. هذا إلى جانب أسباب وظيفية من الناحية المعمارية، كوحدة الأسلوب المعماري في الجماع كلها، نتيجة وحدة النظام في الصلاة، الأمر الذي أسف عن هذا التشابه في التخطيط المعماري.﴾

﴿تقترب المنشآت التراثية الإسلامية المشيدة في الهند خلال فترة المغولية، كتاج عمل معماري إثنائي ناتج عن العديد من التجارب المعمارية، والفنية التي قام بها المهندسون المسلمين في الهند. فالملني يجمع بين العناصر الإنسانية الهندية والإسلامية بأسلوب إثنائي مميز، حيث حازت هذه المنشآت وخاصة الأضرحة على اهتمام الحكام المسلمين في الهند، حيث استخدمو تصاميم مختلفة في إنشاء هذه المباني.﴾

فالمهندسين المسلمون يضع كل حجرة في تصميم المبنى الإسلامي في المكان الذي ينبعي أن تحنته والذي لا تحدده سوى اعتبارات معيشية وحرارية، واعتبارات تمس العادات والتقاليد، خالقاً بذلك منشآت تراثية يطغى دائماً عليها الاستخدام الوظيفي المطفي الذي يضفي عليها جمالاً مختلفاً عن الجمال الكلاسيكي.

﴿أثرت العمارة الإسلامية في الشرق العربي على العمارة الهندية المغولية، ولكنها تأثرت بالقوش والزخارف النباتية والهندسية.﴾

﴿تأثرت العمارة الهندية بالطراز الإيراني خاصة في المبني المشيدة في القرنين السادس عشر والثامن عشر وبالهند بظواهر معمارية، ثم تطورت تطوراً مستقلاً عن العماير الإيرانية.﴾

﴿أبدع العماري الهندي المسلم بالزخارف والتقوش في استبانتها وتتنوعها، وكان لها تأثير مباشر على القوش في العمارة الإسلامية في البلاد الإسلامية المجاورة لها.﴾

﴿حصل اختلاط الهند بالعرب نتيجة الفتوحات الإسلامية، فشاهدوا الطرز الهندية، واكتسبوا

منها خبرة إنشائية، سواء الطرز الموجودة في بلاد الشام والأناضول، أو تركية وإيران. فتأثروا بها، وطوروها وأضافوا عليها، فبدأت مبان خاصة بالظهور تحمل طابعاً إنشائياً، وتحات فنية مبتكرة اعتمدت البناؤون المسلمين البهود في ذلك الوقت على الحس السليم، والتحليل المنطقي والخبرة والتجربة في تصميم وتنفيذ المنشآت، سواء في مجال مواد البناء أو طرائق الإنشاء. وكان استعمال المبادئ النظرية والحسابية محدوداً.

◆ إن المنشآت التراثية التي ما زالت باقية حتى اليوم تدل على خبرة المصممين والبنائين المسلمين ومهاراتهم، ويبدو أن معرفة مقاومة العناصر الإنسانية لديهم اعتمد على مبدأ التجربة والخطأ، والحس السليم والمهارة والخبرة، والمعرفة المكتسبة والوروثة من جيل إلى آخر. وهذا مما يفسر انتشار استعمال الأسقف والأقواس والعقود والقباب والجدران والمآذن، والعناصر الزخرفية. كما استخدمت الجوانز الحجرية والخشبية الأيقية المستندة على أعمدة أو جدران في تغطية الفتحات.

◆ من دراسة المنشآت التراثية الموجودة من خلال الأمثلة الواردة في البحث يمكن استنتاج الكفاءة العلمية التي كانت لدى المهندس المسلم في مجال بناء البيوت والقصور والأضرحة والخصون والأسوار والقلاع والمساجد والمعابد... وغيرها.

◆ من خلال البحث والمقارنة لطرائق الإنشاء البهودية بين العمارتين في الفترتين المذكورتين في الشرق العربي، والهند نخلص إلى أن هناك نقاط تشابه ونقاط اختلاف سواء في المكونات الهندسية، أو في العناصر الإنسانية، إضافة للعناصر الزخرفية، كما هو موضح في الجدول التالي رقم (١) :

جدول رقم (١) بين الدراسة المقارنة بين العمارة التأثرية الإسلامية في الشرق العربي خلال

العصر العثماني والعمارة التأثرية الإسلامية في الهند خلال العصر المغولي

العناصر الإنسانية	المقدمة	الهنـد	الشرق العربي
الأسقف	الأسقف الخشبية	استخدمت القطع الخشبية [جذوع وأغصان] على نطاق واسع، خاصة في الأبنية البسيطة بالأبعاد الصغيرة نسبياً كالغرف السكنية	استخدمت القطع الخشبية [جذوع وأغصان] على نطاق واسع، خاصة في الأبنية البسيطة بالأبعاد الصغيرة نسبياً كالغرف السكنية
الأسقف المسنوية	الأسقف البروفيلية	استخدمت البروفيلات الفولاذية في بناء المنشآت التراثية.	استخدمت البروفيلات الفولاذية في بناء المنشآت التراثية.
الأسقف الحجرية	الأسقف الحجرية	شاع استخدامها على نطاق واسع، خاصة في لروقة العباشي الدينية والمدنية والحربية.	شاع استخدامها على نطاق محدود.
الأسقف المدببة	القبو المتطاول	اقتصر استخدامه على تنظيم الداهليز والممرات، سواء في المنشآت الدينية أو	استخدم القبو المتطاول لتفطية المساحات المستطيلة المستندة على الجدران بشكل واسع.

المدنية أو العربية.				
استخدمت الأقبية المتقاطعة على نطاق محدود.	استخدمت الأقبية المتقاطعة في معظم المنشآت التراثية على نطاق واسع.	الأقبية المتقاطعة		
استخدمت الأقبية الجمالونية في بناء بعض أحجنة القصور، خاصة في عهد الإمبراطور أكبر.	وُجِدَتْ في بعض المنشآت التراثية.	الأقبية الجمالونية		
تمتَّعت القباب، وكان معظمها قباب بصلبة الشكل، كما استخدمت القباب البنغالية (تصير باستطالتها المستعرضة) في بعض أحجنة القصور.	شَاعَ استخدام القباب الكروية الشكل على نطاق واسع.	الشكل	القباب	
استخدمت رقبة جذع مخروطية، أو مسطانية، أو مثمنة، أو ثالث عشرية، وقد زوِّدت للرقبة بعد كبر من التولاذ، كما وُجِدَتْ قباب بدون رقبة.	استخدمت رقبة جذع مخروطية، أو مسطانية، أو مثمنة، أو ثالث عشرية، وقد زوِّدت للرقبة بعد كبر من التولاذ، كما وُجِدَتْ قباب بدون رقبة.	الرقبة		
تم بواسطة المثلثات الكروية، اضافة إلى الحنايا الركنسية على نطاق واسع، كما وُجِدَتْ بعض القباب بدون مربع سقلي، أي أن سقطها الأفقي مثمن مباشرةً من الأرض.	تم بواسطة المثلثات الكروية شكل رباعي، كما استعمل المثلثان الهرمياني والمقلوبان، كما شَاعَ استخدام الحنايا الركنسية والمقربنات على نطاق واسع.	طريقة الانتقال من الدائرة إلى الربع		
غُلِيتْ بقطع الرخام الأبيض، كما وُجِدَتْ التعلية بالرخام الأبيض مع الأحجار الكريمة.	غُلِيتْ معلم للقباب بصفائح الرصاص.	تفطية القبة		
شَاعَ استخدام الجدران الحجرية الضخمة على نطاق واسع، خاصة في واجهات داخل المنشآت التراثية الدينية والمدنية والجنازية، ومُعْظَم	استخدمت الجدران الضخمة المبنية من الحجارة الكلسية (المشنة وغير المشنة) بسمات كبيرة، كما وُجِدَتْ الجدران القرمودية كما في بلاد ما بين النهرين، كذلك استخدمت الجدران الخشبية في بناء المشربيات (الأكشاك	الجدار		

<p>الجدران الحجرية هي من الحجارة الرملية للحراء (هو ما تميز به حصر الإمبراطور أكبر)، بضافة إلى الرخام الأبيض (هو ما تميز به حصر الإمبراطور شاه جهان)، كما وجدت منشآت ترشية مبنية بالغرانيت الأخضر، أيضاً وجدت في بعض المنشآت التراثية جدران قرميدية، كما وجدت جدران خشبية خاصة في مباني المشربيات في بعض المنشآت لقصور الملكية.</p>	<p>الخشبية) على نطاق واسع خاصة في مبانى الأحياء الانتقالية في مصر العثمانى.</p>			
<p>وجدت النوافذ المستطيلة، والنوافذ المقوسة، كما غطيت معظم النوافذ بأحاجي حجرية (زخارف حجرية مفرغة) أغفلها زخارف هندسية.</p>	<p>شاع استخدام النوافذ المستطيلة، والمقوسة.</p>	<p>الفتحات في الجدران</p>		
<p>استخدمت الدعامات كرافع سواه في المنشآت الدينية، والمدنية خاصة في بناء الأضرحة، كما تتوعد أشكال مقاطع الأعمدة، وهناك المستطيلة والمرربعة للستان استخدمنا على نطاق واسع، وهناك الأعمدة الدائرية المنتهية بتيجان مقرنصة، بضافة إلى استخدام العمود المصلع ذي القنوات الشاقولية.</p>	<p>شاع استخدام الدعامات للضخمة لحمل القباب الكبيرة المركزية خاصة في المساجد، كما تتوعد أشكال مقاطع الأعمدة، وهناك المستطيلة والمرربعة للستان استخدمنا على نطاق واسع، وهناك الأعمدة الدائرية المنتهية بتيجان مقرنصة، بضافة إلى استخدام العمود المصلع ذي القنوات الشاقولية.</p>	<p>الدعائم والأعمدة</p>		
<p>استخدم القوس الدبب ذو على نطاق واسع،</p>	<p>استخدم القوس الدبب، والدبب ذو المراكز الأربع (عثماني)، كما استخدم</p>	<p>الأقواس والعقود</p>		

<p>خاصة في المنشآت البنينية والحربية، كما يستخدم العقد حدوة الفرس المدبب ذو المراكز الأربعية، إضافة إلى المونور، والمونور المزدوج، والأبلق المتدرج، كما استخدمت النجفة المستقيمة، والعقد المركب، والمغود للركبة، إضافة إلى التوأمسي، والثلاثي والمركب المزدوج والمفصص والمعانق.</p>			
<p>تميزت المساجد المغولية باشتغال معظمها على إبراج في زوايا المسجد تستخدم للأذان، وأغراض أخرى. استخدمت المآذن المشورة إلى جانب المئذنة البرج، خاصة ذات الطوبى المآذن ذات المضلعة التي تتصل بينها شرفات ضيقة، وتنتهي المئذنة بخوذة بصلبة على شكل القبة المغولية (البصلية) (الشكل) المضلعة.</p>	<p>مائذن رفيعة رشيقه، شاهقة الارتفاع، كما شاع استخدام المآذن الأسطوانية، والمضلعة (8) أضلاع أو (16) ضلعاً منتهي بشرفة تستند إلى قوائم أو مقرنصات، الشرفة مغطاة بطلة خشبية، ثم نهاية مخروطية مصفحة بالرصاص.</p>	<p>المآذن</p>	
		<p>العناصر الزخرفية ومواد البناء</p>	
<p>تشير أسلوب التعظيم بالرخام الأبيض على الحجر الأحمر على نطاق واسع، وقد شاع استخدام الأشترطة الكتابية (النصوص القرآنية) للمنفذة بالرخام الأسود على الرخام الأبيض، كما استخدمت الزخارف النباتية على نطاق واسع، كذلك</p>	<p>استخدمت المزارات باللونين (الأبلق) على مداخل المنشآت التراثية على نطاق واسع. كما شاع استخدام الزخارف النباتية والهندسية، وزخارف الباريسك، والمقرنصات، والزخارف الكتابية (النصوص الكتابية، والقاشاني والجمي، والتفوش الجصية، والغزف)، كما استخدمت زخارف الباروك والروكوكو.</p>	<p>العناصر الزخرفية</p>	

<p>استخدمت الزخارف الهندسية وزخارف الأليسك، كما شاع استخدام أسلوب الزخرفة على العقو، أو أفاريز مستطيلة، أو مربعة على الواجهة، كما شاع استخدام المقرنصات على نطاق واسع.</p>				
<p>استخدمت الحجارة الرملية الحمراء، إضافة إلى الرخام على نطاق واسع، كما استخدمت الحجارة البازلتية والغرانيتية والجيرية والحلان في بعض المنشآت التراثية.</p>	<p>استخدمت الحجارة الكلسية في المنشآت التراثية على نطاق واسع، بينما استخدم الرخام على نطاق محدود كما استخدمت الحجارة البازلتية والغرانيتية والجيرية والحلان في بعض المنشآت التراثية.</p>		<p>الحجارة البناء</p>	
<p>استخدم القرميد الأحمر في بناء بعض العقود والمقرنصات في بعض المنشآت التراثية.</p>	<p>استخدم في المناطق التي لم يتوفر فيها الحجارة خاصة بلاد ما بين النهرين، بل توفرت للتربة الجيدة لصنع اللبن (القرميد).</p>		<p>الأجر</p>	
<p>استخدمت البروفيلات الفولاذية على نطاق محدود في بناء الأسقف المستوية.</p>	<p>استخدمت في المناطق التي لم يتوفر فيها الحجارة</p>		<p>الخشب الحجارة</p>	
<p>استخدمت البروفيلات الفولاذية على نطاق محدود في بناء الأسقف المستوية.</p>	<p>استخدمت البروفيلات الفولاذية في بناء الأسقف المستوية في بعض المنشآت التراثية.</p>		<p>الحديد</p>	
<p>استخدمت الموننة الرملية، إضافة إلى مادة القصermel (مخلفات رماد الأفران)، كما استخدمت موننة الجير والرمل والحرمة، كما استخدم الرابط الحجري، والكلاليب الحديدية، إضافة إلى الرصاص المصبور.</p>	<p>استخدمت الموننة الكلسية، إضافة إلى مادة القصermel (مخلفات رماد الأفران)، كما استخدمت موننة الجير والرمل والحرمة، كما استخدم الرابط الحجري، والكلاليب الحديدية، إضافة إلى الرصاص المصبور.</p>		<p>السواد الرابطة بين الحجارة</p>	

من خلال التوثيق المكتبي والرصد الميداني، ومن خلال البحث والمقارنة بين طرائق الإنشاء الهندسي في العمارة التاريخية الإسلامية في الهند في الفترة المغولية الإسلامية وطرائق الإنشاء الهندسي في العمارة التاريخية الإسلامية في المشرق العربي، مخلص إلى أن هناك نقاط تشابه، كما أن هناك نقاط اختلاف، وهذا ما تبين لنا من خلال جدول الدراسة المقارنة بين مواد البناء، والعناصر الإنسانية، لكلا العمارتين خلال تلك الفترتين، إلا أنها كان لها خصائص إنسانية عامة موحدة اتصف بها المشات التراثية الإسلامية في العصرين المذكورين وهي: التوسيع في العناصر الإنسانية، مراعاة التأثير، وتعظيمها للفراغات، استخدام الزخارف البنائية والهندسية إضافة إلى المقرنصات، والخطوط الكتافية في العناصر الإنسانية، كما أسهمت الأذواق والرغبات الفردية في تكوين هذه المنشآت التراثية، وأسهمت التقاليد الموروثة، ومواد البناء المتوفرة في كل منطقة، كما أن التياتrices السياسية وما كانت تحمله منها من تأثيرات، كان لها أثره في تأسيس ملامح الجمال الإنسانية، فكان الطراز العثماني في المشرق العربي، وكان الطراز المغولي الإسلامي في الهند. لأننا نلحظ مع ظهور كل عهد سياسي ظهور، اتجاهات وتأثيرات جديدة على العناصر الإنسانية للمباني التراثية، لا تثبت أن تتصحّش شيئاً، لتعطي ناج ذلك العهد طابعاً متميزاً، وبدأ ذلك واضحاً في استخدامات مواد البناء، وتنوع طرائق الإنسانية المستخدمة في العناصر الإنسانية للمنشآت التراثية كالأسقف المستوية، والأسقف المقببة، والقباب، والمدران والفتحات في الجدران، والأقواس والعقود، والأعمدة والدعائم، والمآذن، وفي التقوش والعناصر الزخرفية التي كانت متراقةً معها.

وهكذا، نجد أن طرائق الإنشاء الهندسي لكلا العمارتين السابقتين، تأتي استجابةً للشروط المناخية والبيئية من جهة، وتلبيةً للحاجة الاجتماعية بكل أشكالها وأبعادها من جهة أخرى، ومن هنا فإن الإطار العام للمنشآت التراثية وما يأتي من أوجه اختلاف في هذا المجال، إنما هو انعكاس لاختلاف ظروف المناخ، وطبيعة الشكل التضاري ووفرة مواد البناء، ونوعية تلك المواد بين أحجار، وقرميد وأخشاب.

وحربي بنا أن نطالع ونراجع النظام الإنساني للبنياني التاريخية، والنظام المعيشي لأجدادنا كي نأخذ الفائدة والخبرة، ونخزن نرسم ونخطط لمستقبل حديث متقدم ومتطور، إلا أنه علينا أولاً دراسة تراثنا الماضي التليدي، بشكل جيد وعلمي دقيق، والإطلاع على الحضارات الأخرى كي نتمكن من المقارنة فيما بينها، ولكي نمكتنا أيضاً من المقارنة بين الأمس واليوم لاستقبال غدٍ مشرقٍ وحديث.

9. المصادر والمراجع العربية والأجنبية مرتبة حسب أسماء المؤلفين:

9.1 المصادر والمراجع العربية:

- (1) بهنسى، عفيف، الفنون القديمة، الطبعة الأولى، دار الرائد العربي، لبنان، 1982، 463 ص.
- (2) حجار، عبد الله، معلم حلب الأثرية، منشورات جامعة حلب، وجمعية العانيات بحلب، 1990، 213 ص.
- (3) الحمصى، فايز، حلب القديمة، منشورات المديرية العامة للآثار والمتاحف، دمشق، 1983، 184 ص.
- (4) خضر، عبد المعطي، تاريخ العمارة، مطبعة جامعة حلب، كلية العمارة، 1990، 3 أجزاء.
- (5) رجب، أحمد محمد على، تاريخ وعمارة المساجد الأثرية في الهند، منشورات الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1997، 325 ص.
- (6) ريحانى، عبد القادر، العمارة العربية الإسلامية وآثارها في سوريا، وزارة الثقافة، دمشق، 1979، 306 ص.
- (7) زين العابدين، محمود، جولة تاريخية في عماره البيت للعربي والبيت التركي، الرياض، المطبعة الأولى، 1998، 310 ص.
- (8) الشريف، إيهاب، الهند أسرار ومفاهيم، منشورات المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، نيوزيلندا، الهند، المطبعة الأولى، 2002، 500 ص.
- (9) شعث، شوقي، حلب تاريخها ومعالمها التاريخية، منشورات جامعة حلب، الطبعية الثانية، 1991، 363 ص.
- (10) للطباخ، محمد راغب، إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، دار القلم العربي حلب، 1988، 7 أجزاء، 3678 ص.
- (11) طلس، لسعد، الآثار الإسلامية والتاريخية في حلب، مديرية الآثار العامة في سوريا، مطبعة الترقى، دمشق، 1956، 390 ص.
- (12) عبد الجواد، توفيق أحمد، تاريخ العمارة والفنون الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، 1969، 1318 ص.
- (13) عثمان، نجوى، الهندسة الإنسانية في مساجد حلب، منشورات جامعة حلب، معهد التراث، 1992، 680 ص.
- (14) عكاشة، ثروت، التقى الجمالية في العمارة الإسلامية، الطبعة الأولى، دار الشروق، مصر، 1994، 1994 م.
- (15) الغزى، كامل، نهر الذهب في تاريخ حلب، المطبعة المارونية بحلب، 3 أجزاء، 2017، 2017 ص.
- (16) نظيف، عبد السلام، دراسات في العمارة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989، 470 ص.
- (17) النحسان، وفاء، تحليل العناصر الإنسانية للعباني في التراث العلمي العربي، رسالة دكتوراه، معهد التراث، العلمي العربي، 1999، 70 ص.

9.2. المجالات والدوريات العربية:

- (1) مجلة الفيصل، دار الفيصل الثقافية، الرياض، العددان 148 و 224 مدينة أكرا وناتج محل.
- (2) مجلة المرأة، وزارة البلديات في سوريا، الأعداد (22، 21، 20) العدد الخاص عن حلب.
- (3) مجلة نهج الإسلام، وزارة الأوقاف بدمشق، الأعداد (8، 28) دمشق 1407 هـ.

٩. المراجع الأجنبية:

- (1) Asher, Catherine, Architecture of Mughal India, Cambridge University, 1992, press, 370p.
- (2) Bolkhari, Hassan, The Manifestation of the Unity of Existence in Art and Architecture of Iran and India, Doctorate letter in Islamic Studies, Hamdard University, 2004, 370p.
- (3) Carroll, David, the Taj Mahal, the united Kingdom Association Limited London, 1972, 172p.
- (4) Chand, Tara, Influence of Islam on India Culture, The Indian Press Ltd, Allahabad, 1946.
- (5) Davies Philip, Monuments of India, Volume Tow Islamic Monuments, Viking 1983.
- (6) Desai, Ziyaud Din A, Indo-Islamic Architecture, okhla Industrial Area, New Delhi, First print, 1970, 60p.
- (7) Fiass. Virginia, the forts of India, Jaipur, 287p.
- (8) Havell, E.B the Art Hiritage of India. 287p.
- (9) Hillenbrand, Robert, Islamic Art and Architecture.
- (10) Pereira, Jose, Islamic Sacred Architecture, Astylistic History, Books and Books, New Delhi, 370p.
- (11) Thames and Hudson, Oriental Architecture in Colour Islamic Indian. Far Eastern Werner Speiser, Amsterdam, 1964, 504p.
- (12) Skelton, Robert the Indian Heritage- Court Life and Arts Under the Mughal Rule, Victoria and Albert Museum, London, 1982.



الشعر والمتنقى

د. وليد إبراهيم قصاب^(١)

العلاقة بين النص والمتنقى - فرداً أو جمهوراً - علاقة شائكة معقدة، وهي - في الوقت نفسه - علاقة متعددة الجوانب، متشعبة الأطراف، ويمكن للدارس أن يتراولها من وجهات مختلفة.

إن الدرس التقديمي الحديث - على أيدي الاتجاه التفككي مثلاً - يعطي المتنقى (القارئ). سلطة غير متناهية في عملية التواصل الأدبي؛ إذ يجعله وحده سيد الموقف، وينبسط به وحده مهمة فهم النص وتوجيهه الوجهة التي يريد، ممسقطاً عليه ما يشاء من فكره وأحساسه متقطعاً به عن مؤلفه، وظروف كتابته، وعن أية ملامسات اجتماعية، أو تاريخية، أو نفسية أحاطت به. وإن النص لم يفتح - في هذه البدعة الفكرية الغربية - على تفسيرات غير نهائية، وتأويلات مفتوحة غير يقينية لا يدركها الحصر إن التفكيكية^(٢) هي سلطة القارئ - المتنقى - وحده، بدلاً من سلطة المؤلف، أو سلطة النص، كما نادت بذلك اتجاهات أخرى.. ولا شك أن هذا غلو في تقدير دور المتنقى؛ لأن أركان العملية الأدبية - في الحقيقة - هي ثلاثة: المرسل (الشاعر) والمستقبل (المتنقى) والرسالة (القصيدة) ولكل طرف مكانه الهام، ولا يمكن الغضّ من شأنه لحساب الآخر.

إن الشاعر يسعى أن يكون متميّزاً متتكراً باهراً، وأن يكون صادقاً، ولكنه لا يمكن أن يغفل عن أنه يخاطب متنقىً معيناً، وهو يحاول أن يقيم علاقة بينه وبينه، يؤثر فيه، ويحظى عنده، من غير أن تشجب ذاته، أو يقدم تنازلاً على حساب فنيات أو قيم فكرية وشعورية يؤمن بها، إنه - باختصار - يأرب أن يلجم عالم المتنقى من خلال ذاته هو، فيلتقط معه ويحاوره ويتنازع إعجابه من غير أن يتملّقه، أو يهبط عن مستوى عال يحب أن يكون فيه.

والمتنقى يُشدّ أن يكون الشعر معبراً عن أشواقه وأماناته أن يجد فيه ذاته وهبومه، أن يجني من روضه متعة وفائدة، أن يشوقه ويفيده، ويقدم إليه غذاء روحاً وفكراً. ولكنه غير معنى من المسؤولية، إنه مطالب أن يكون على مستوى النص، وأن يتسلح بمعطيات الفهم والتذوق، وأن يكون أهلاً للتميز والإدراك، لأنه إن افتقد آلة ذلك كان على صورة ما رسم المتنقى في قوله:

^(١)أستاذ جامعي سوري.

^(٢)انظر نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر: ص 76 وما بعدها، وانظر كذلك المراجع المحدبة: 291 وما بعدها.

ومن يك ذافم مز مريض بجذ مرا به الماء الزلا

وقوله:

وكم من عائب قول صحيحاً

والقصيدة هي "الجسر" الكتابي الذي يصل بين الطرفين: المرسل والمستقبل، ولا بد أن تتمتع بالتوهج والألق، والقدرة على الوصول والتأثير، وألا تكون عالماً مغلقاً، أو طلسمًا من العلام. هذه أركان ثلاثة في معادلة العمل الأدبي. وإذا كان المتكلّي ركتاركتينا فيها كما رأيت، فإنه ليس كل شيء كما تقول التفكيكية. إن تاريخ الأدب يرى شعراء صفت لهم الجماهير المتكلّفة. ولكن قصائدهم كانت مثل فقاعات الصابون، تقرأ مرة واحدة ثم تتلاشى. ويري شعراء ذوي مواهب عالية، ولكنهم تعالوا على المتكلّي، أو لم يرافقوا حقه، فلم يصلوا إليه، ولم يكتبوا لشعرهم الذبوع والسيورة، وهنالك شعراء قضوا على ناصية الإبداع الفني من أطراقه الثلاثة، فقدمو شعراً باهراً شاققاً، غير عن ذاتهم ومواجدهم، ووجد الجمهور فيه ذاته، فحظي عنده. إن الشاعر والمتكلّي يحتاج أحدهما إلى الآخر. قال الأديب الروسي تولستوي مرة عن الفن: "إنه عملية إنسانية فحواها أن ينقل إنسان للأخرين - واعياً مستعملاً إشارات خارجية معينة. الأحساس التي عاشها، فتنتقل عدواها إليهم فيعيشونها وبجربونها".⁽³⁾

فهو نوع من البوح. والشاعر الفنان يجد راحة في هذا البوح؛ فهو يحتاج إلى من يشاركه تجربته الشعرية، وإلى من يحمل إليه عدوه ما أحسن به. ومهما كان أصل الإبداع الفني، والمراحل التي يمر بها غامضاً معتقداً فإن للفن - في أشكاله كافة - رسالة واضحة، وهي التبليغ والتوصيل ومن هنا يحضر المتكلّي. آلياً، ويشكل شعوري أو غير شعوري. في كل عمل إيداعي ينشئه الأديب. ومن هنا أيضاً كان من غير المتخيل أن ينهض أي عمل أدبي من غير ثلاثة الأركان التي ذكرناها، وهي: المرسل، والرسالة والمرسل إليه. أي المؤلف، والنarrator، والمتكلّي. ولا يتخلّل شاعر لا يضع في حسابه متكلّماً معيناً إلا أن يكون يكتب لنفسه فقط. وإن من المشروع أن يكتب الأديب لنفسه ما دام يحتفظ بما كتبه في أدراجه ولا يذيعه على الآخرين، ولكنه ما إن يفكّر بإخراج ما كتبه حتى يغدو من غير المشروع تجاهل المتكلّي، أو نفيه، أو الاستلاء عليه.

يقول الدكتور عمر فروخ: "على الشاعر أن ينظر إلى الناس، أو أن يلغى الناس من حسابه، فإذا ألغى الشاعر عنصر القراء عند نظمه الشعر، فلماذا ينشر شعره في ديوان، ولماذا ينشد الناس شعره؟ يقول أنصار "الفن للفن". مقطوعاً عن الجانب الاجتماعي من دين وخلق وعلم ومنظور، وعن كل صلة بالبشر. إن شاعرهم ينظم الشعر لنفسه ولأنداده القليلين. فما حاجة جمهور الناس بذلك الشعر إذن؟"⁽⁴⁾

⁽³⁾ الشعر كيف تفهمه وتنقرف: 29.

⁽⁴⁾ هذا الشعر الحديث: 26.

إن الجمهور المتلقى ركن ركين في العملية الإبداعية، كما ذكرنا. وقد أثر من تراثنا النقدي أن يحسب الشاعر حساب المثقفي، وأن يراعي مقام المخاطب، فيلُون كلامه بما يتاسب وحالة من يتوجه إليه بالرسالة. وقد عرفت البلاغة بأنها "مراعاة الكلام لقضى الحال"⁽⁵⁾ والحال تقي المخاطب والموقف. وما أكثر ما غيَّبت معانٍ للشِّعْر لأنها لم تراع مقامات المخاطبين وأفكارهم المختلفة⁽⁶⁾.

إن الشعر إذن ليس خطاباً للذات، بل هو خطاب للآخرين، وهو اتصال وتواصل مع الجمهور. إن الشاعر بشر يخاطب بشراً وليس هناك شاعر يعيش ويكتب فيعزلة، فهو شخصية حية في فورة زمنية معينة، ومكان معين، وبيئة اجتماعية معينة، إنه فرد، ولكنه في الوقت نفسه - عضو في المجتمع، ولا بد للمجتمع من أن يلعب دوره في شعره، وقد يكون الشاعر متعاطفاً مع بيته الاجتماعية، أو ثائرًا ضدها، وقد يذهب إلى حد إنكارها، ولكن تأثيرها سيظل منطبعاً على شعره⁽⁷⁾.

وإن لكل عمل فني بعدين: أحدهما اجتماعي، وهو ينطلق من الواقع المعيش، والآخر فردي، وهو ينطلق من خيال الفنان، وينبني على ذلك افتراض وجود آخرين، لهم علاقة ما - قراءة، أو نظر، أو سماع - بالعمل، وهؤلاء هم المتلقون، وهم يتلذذون من خلال هذه العلاقة إيجاد رؤية أو أفق، أو حل لمشكلة مشتركة بينهم وبين المؤلف، فالعلاقة بينهما علاقة عضوية حتمية.

إن سؤال الشاعر نفسه: لم يكتب؟ هو دليل الحيوة والشخص، وهو سؤال الإحساس بالمسؤولية، واحترام الفن، وهو مع السؤالين الآخرين: ماذا يكتب؟ ولماذا يكتب؟ ثالثًا محترم موقف.

إن من حقه أن يكتب لن يشاء، وأن يختار الجمهور الذي يخاطبه، وإن الشِّعْراء ليختلفون. كما تقول إليزابيث درو⁽⁸⁾ "واحدهم عن الآخر في اهتمام الواحد منهم بجمهوره، وتحتفل الحال كذلك بين عصر وعصر، ويمكن على وجه الإجمال أن نقسم الشعر قسمين: شعر خاص، وشعر عام⁽⁹⁾ كما يمكن أن نقسم جمهور الشعر إلى جمهور خاص، وإلى جمهور عام، أي إلى "نخبة خاصة" وإلى طائفة "عربضة واسعة" فمن الشعراء من يجاهر بالفخر بأن شعره موجه لنخبة، ومنهم من يفتخر بجماهيرية شعره.

كان نزار قباني مثلاً يدعو إلى شعر "اللابز يدخل في كل بيت" ونخبوية الشعر لا تعنى تميزه، أو أنه يتمتع بفنية أرقى، وذلك لأن رسالة كل منها تختلف عن الأخرى، وكلها يتوجه إلى أذواق وملكات مختلفة عند القارئ..⁽¹⁰⁾

⁽⁵⁾ انظر مثلاً كتاب الإباضح: 80.

⁽⁶⁾ انظر بعض أمثلة على ذلك في كتاب المرشح: 189، 191، 192، 226، 424.. وانظر تفصيل بعض ذلك في كتاباً "دراسات في النقد الأدبي" 124 – 128.

⁽⁷⁾ الشعر كيف تفهمه وتنوره: 189.

⁽⁸⁾ السابق: 190.

⁽⁹⁾ السابق: 191.

ونحدث بعضهم عن أنواع أخرى من المتكلين، فقسمهم. من حيث طبيعتهم التكرونية إلى ثلاثة فئات، هي:

١- طبقة الجمهور الحادث: وهو ذلك الذي يستحضره كلّ كاتب في وعيه أثناء الكتابة، فيقيم الكاتب -حقيقة أو خيالاً- مع جمهوره المجرد هذا. وإن كان هو نفسه. حواراً قصدياً، يهدف إلى تحريك شعوره، أو إقناعه، أو مواساته، أو تحريره، أو حتى تبليسه.

٢- طبقة الجمهور الوسط: أي الوسط الاجتماعي الذي يتربّب إليه الكاتب، وهو الذي يفرض على الكاتب مجموعة من التحدّيات.

٣- طبقة الجمهور الواسع: وهو الذي يستخطي جميع الحدود الزمنية والمكانية والجغرافية والاجتماعية، ولا يمكنه أن يفرض على الكاتب أي تحديد⁽¹⁰⁾.

إن الكاتب. كما ذكرنا. لا يكتب إلا ليقرأ، أي ليتلقاء متنقلاً من نوع ما، وإن الكتاب لا يوجد إلا حين يقرأ، أي حين يصبح الدال. الكتاب من حيث هو مجموعة أدلة لغوية. مدلوّلاً، أي مضموناً فكريّاً لهذه الأدلة، بواسطة حل الشفرة، أي قراءة الجمهور⁽¹¹⁾.

وعلى العموم، فمهما اختلفت نوعية الجمهور الذي يتلقى الشعر فإنه جزءٌ هامٌ من العملية الإبداعية. كما ذكرنا. وهو حاضر -بصورة أو بأخرى- في ضمير الشاعر ووجانه ما دام هدفه التواصل مع الآخرين والبوج بتجربة شعرية معينة، ولا ينطوي الإحساس به، أو يغيب في أي نصٍ ناجح إلا إذا كان الشاعر يكتب لنفسه، أو يعتزل الجماعة ليُعبر عن أحاسيس ذاتية لا يفهمها أحد، أو تصل إلى أحد.

الحضور المكثف للمتكلّي

على أن استحضار الشاعر للمتلقي، وإحساسه بالحارب به يتمثّلان بصورة مكثفة، في ظل إيمانه بإحدى المقولات التالية:

- إنسانية الشعر.
- الدور الاجتماعي للشعر.
- التواصل مع الآخرين.

وإذا كان التقاد، كلّ بحسب منهجه. قد تلمّسوا في الشعر خلال مسيرته الطويلة ملامح وسمات، وافتضوا فيه أغراضًا وغايات، فإن "النّعة" و"الفائدة" ظلتا ملتبّحين لا يغيبان عن سمائه أبداً فكي يكون الشعر مفيداً ينبغي أن يكون ممتعًا، ولكي يكون جميلاً ينبغي أن يكون مفيداً، ولقد عبر الدكتور جونسون عن غاية إنسانية للشعر بقوله:

⁽¹⁰⁾ من مقال قرأته في القراءة لرشيد بحدور، مجلة الفكر العربي المعاصر العددان (48 - 49) شباط 1988، ص 15.

⁽¹¹⁾ السائق نفسه.

"الغاية الوحيدة للأدب هي أن يجعل القارئ يحسن الاستمتاع بالحياة، أو يحسن تحملها" كما عبر كيتس عن هذا الجانب الإنساني في الشعر بقوله: "إن الشعر يجب أن يلفت القارئ وكأنه تغيير عما يجول في خاطره من أفكار سامية، وأن يدرو وكأنه استذكار لشيء عرفه ونسبه" وكان إيزرا باي وند يقول: "ما من أحد يمكن أن يقرأ قصائد هاردي دون أن يحس بأن حياته ولحظات عمره التي نسيها قد عادت إليه: لحة من هنا، وساعة من هناك.." (12).

فالشاعر إذن يهينا الإحساس بالحياة، وقد يجعلنا نعيش الحياة مرة أخرى، وهو ينبعنا على نقاط منها لم نكن نعرفها. يقول ماثيو أرنولد: "قوة الشعر الكبرى تكمن في قدرته على الترجمة، ولا أعني بذلك قدرته على كشف سر الكون، وإنما أعني قدرته على تناول الأشياء بطريقة توقظ فيها إحساساً كاملاً جديداً أليفاً بها..." (13).

فالشاعر يقترب من الجماهير بما يقدم إليهم من التجارب الإنسانية التي تعمّهم وتغيبهم. وتعمق معرفتهم بالحياة، وتفتح لهم آفاقاً جديدة إليها. ولا نزال - نحن جمهور العرب - نستحضر شعر المتنبي وأبي العلاء وغيرهما، ويعيش في ضمائرنا، ونشهد به في كثير من المناسبات لما يحمله من التجارب الإنسانية العظيمة، والحكم البليفة الرائعة.

إن الحياة الإنسانية بكل عمقها وثرانها وواقعيتها هي مادة الأدب، والأدب سجل حيًّا لما رأه الناس في الحياة، وما عرقوه منها، وما خبروه من أحوالها، وما بلوه من شؤونها، وما كانت موافقهم منها، ولذلك كان هدسون يقول: "إن الأدب تعبر عن الحياة وسلتها اللغة" وكان كولرلد يقول: إن الأدب نقد للحياة.

وكلما كانت صلة الشاعر بالحياة عميقـة حميمـة كانت حظوظه عند الجمهور أبلغـ، وكان احتفاء الناس بشعره أعمقـ وأغزرـ. وإن انهاكه في قضـايا عصرـه، وفهمـه لشكـلات الناس وهو مـهمـ، وعيـشهـ في ضـميرـ المجتمعـ، يتبـصـ بقلـبهـ، ويـتنفسـ برـثـهـ، هو الذي يـدـنهـ منـ الجـمـهـورـ منهـ "ولـنـ يكونـ الشـاعـرـ إـنسـانـاـ إـذـاـ لـمـ يـسـتـعـمـلـ شـعـرـهـ أحـيـاناـ لـكـيـ يـنـقـدـ وـيـعـارـضـ. يـقـولـ لوـيسـ ماـكـنيـسـ: لـيـسـ الشـاعـرـ مـكـبـرـ صـوتـ للمـجـمـعـ، وـلـكـنـ أـقـرـبـ إـلـىـ أـنـ يـكـونـ صـوـتـ الـهـادـيـ الـحـافـتـ" (14).

ومهما ادعـيـ بعضـ النـقـادـ أوـ المـتـدوـقـينـ للـشـعـرـ أنـ لـلـتـجـرـبـةـ الشـعـرـيـةـ قـيمـتهاـ مستـقـلةـ عنـ الآـثارـ النـافـعـةـ التيـ قدـ تـنـجـمـ عـنـهاـ، أيـ ماـ يـتـصلـ بـهاـ منـ معـنىـ خـلـقـيـ، أوـ فـلـسـفـيـ، أوـ اـجـتـمـاعـيـ، أوـ شـاكـلـ ذـلـكـ، لأنـهاـ فيـ جـوـهـرـهاـ تـجـرـبـةـ خـيـالـيـةـ أوـ تـأـمـلـيـةـ تـنـشـأـ عـنـ طـرـيقـ وـضـعـ الكلـامـ فيـ نـسـقـ خـاصـ منـ الـوزـنـ؛ فإنـ اـرـتـباطـ الشـعـرـ بـالـحـيـاةـ، عـلـىـ غـمـ ماـ ذـكـرـناـ. يـجـعـلـ مـنـ الصـعـبـ عـلـىـ النـاقـدـ. مـهـماـ اـدـعـيـ الـمـوـضـوعـةـ وـالـحـيـدةـ الـفـكـرـيـةـ. أنـ يـحـكـمـ عـلـىـ التـجـرـبـةـ الشـعـرـيـةـ حـكـماـ فـنـياـ خـالـصـاـ، وـهـذاـ وـاحـدـ مـثـلـ مـاثـيوـ أـرـنـولـدـ الـذـيـ كانـ يـجـبـ أنـ

(12) الشعر كيف تفهمه: 37.

(13) السابق.

(14) الشعر كيف تفهمه: 191.

تعصمه معرفته بالشعر من الحكم عليه بناء على ما له من منفعة وهدف "كان يصر على أن المعاني الجدية هي أساس الشعر، فاستبعد شوسر من بين الأسماء الكبرى لأن شعره لا يتضمنها".⁽¹⁵⁾

وإذا كان الناقد الحصين بمعرفة طبيعة الشعر، وأنه في المقام الأول تجربة فنية جمالية شاملة، لا يستطيع أن ينطوي على إعجاب فني صرف، بل يبحث عن التجارب الإنسانية الحية، والمعاني الجادة؛ فهو نتاج من الجمهور أن يعيش الشعر لا لشيء إلا لما فيه من المهارة اللغوية، وأن يقبل عليه إذا لم يكن يقدم له شيئاً ينفعه، أو يمتع، أو يزدهر معرفة بالحياة؟

يقول برادلي: "قد يكون للشعر قيمة بعيدة أيضاً باعتباره وسيلة للثقافة والدين، لأنه قد يعلمنا شيئاً، أو قد يرقق من عواطفنا، أو يدعونا إلى قضية خيرة.. وليس هذا مما يسيء إلى الشعر في شيء، وإنما الأمر على العكس...".⁽¹⁶⁾

وإن الاتجاه الشكلي، أو الفن من أجل الفن، ليقصران الشعر على القيم الحسية، مجردة عن الحياة والمجتمع، وقد أكد إليوت أكثر من مرة أن "تمجيد عظمة الأدب لا يمكن أن يكون على أساس المقايس الأدبية وحدها، وذلك على الرغم من أنها لا بد أن تذكر أن معرفة ما إذا كان الذي ألمانا أدباً أم لا، يمكن أن يحدد بالمقايس الأدبية فحسب".⁽¹⁷⁾

وإذا أراد الشاعر أن يكون له جمهور فلا بد أن يقدم له ما يمتع ويفيد، ولا يكون إلا إذا اجتمعت في الشعر قيم فنية باهرة، وقيم فكرية إنسانية اجتماعية راقية. وإن فاعليته لا تتحقق إلا بتأزر هذه القيم جميعها، فالأدب تعبير عن (الأنما) الفردية، و(الأنما) الجماعية بطريقة رفيعة، فهو من ثم تعبير عن النفس البشرية، ولذلك لا بد من التساؤل فيه عن القصد والوظيفة، وعن صلته بالمجتمع والجمهور. إن رسالة الشعر هي أن تكشف عن قيمة هذا العالم، عالم تجربة الإنسان الحي، ولكن الشعر يعيش في ألفاظه، ولا يمكن فصله عن ألفاظه الأصلية التي كتبها بها".⁽¹⁸⁾

الجمهور والشعر العربي المعاصر

انتقل - على رأي فريق من الباحثين - أنَّ الشعر العربي المعاصر يمتد من أوائل القرن التاسع عشر حتى متتصف القرن العشرين، ليبدأ بعد ذلك الشعر الحديث مع انطلاق موجاته الأولى على يدي نازك، والسياب وعبد الصبور وغيرهم. وأنا أستطيع أن أقول بكل اطمئنان إن الشعر العربي المعاصر - على اختلاف اتجاهاته ومذاهبه الفكرية والسياسية والفنية - كان ذات صوت مسموع، وكان حاضراً حضوراً باهراً في ضمائر الجماهير العربية، وكان تأثيره قوياً فعالاً. وصدق شوقي إذ قال:

**كان شعري الغناء في فرح الشر
قِ، وكان العزاء في أحزنه**

⁽¹⁵⁾ السادس: 33.

⁽¹⁶⁾ الشعر والمعلم: 322؛ لاماكنز، ترجمة د. محمد جعفرى بدوى.

⁽¹⁷⁾ من كتاب: حاضر النقد الأدبي (الناكتور محمد زيد الريبيسي: ناشر).

⁽¹⁸⁾ الشعر ككيف نفهمه: 33.

ولا يستطيع أحد أن ينكر ما كان يستقبل به شعر البارودي، وشوقى، وحافظ، والرصافى، وبدوى الجيل، والمجاوهري، والشابى، وأبى رشة وغيرهم من حظوة القوم واحتفائهم، وما كان يشعّلهم من الحماسة، ويلهّهم من الأحسانى، وعلى الرغم من الخصومات الكثيرة التي نشبّت بين المحافظين والمجددين؛ كان الجميع على مختلف انتهاهم - يعرفون طبيعة الشعر، ويحظون باحترام المتلقى وقانته.

واستمر صوت الشعر العربى كذلك مسماً عند أصحاب الموجات الأولى من الشعر الحديث، كنانزك، والسياب، والبياتى، وعبد الصبور، ومحمد درويش وغيرهم، ولكن ما إن انكسرت هذه الموجات الأولى في الخمسينيات والستينيات من هذه القرن. بعد أن خلفت آثاراً سلبية مدمرة فيمن جاء بعدهم من الشعراء الذين ركبوا موجة الخداثة المطرفة حتى بدأ عهد سقوط الشعر العربى وتردّيه.

واستمع إلى واحد مثل فاروق شوشة يتحدث عن جيل السبعينيات من الشعراء قائلاً: "إن جيل السبعينيات صرّاصير يجب أن يداسووا بالأحدية"⁽¹⁹⁾.

وإن أسباب هذا التردّي كثيرة، فهي أولاً جزء من أزمة الثقافة العربية عامة، متمثلاً بذلك في مجموعة عوامل لا يتسع المقام لتفصيل القول فيها، منها مثلاً طغيان الحياة المادية وانحسار دور الفكر أمامها، ومنها تلك الهزائم، وذلك التحدى والتشكيل، اللذان تعرض لهما الحضارة العربية الإسلامية في كثير من صورها وأشكالها، مما أحدث تصدعاً وتشوشاً في كثير من المفاهيم، ومنها مفهوم الشعر، ودوره، وطبيعته، ومنها ذلك الإعراض الذي نجده بين الجماهير العربية عامة عن كل ما هو ثقافي فكري، معتمداً هذا الانصراف شبه أمية ثقافية تحكم قبضتها عليهم فتحرمهم من متعة الاستمتاع بالشعر وتذوقه إن أحسنوا قراءاته أصلاً..

ولكن على رأس الأسباب - في رأيي - ما حمل عليه الشعر العربى وما يزال يحمل. على أيدي الحداثيين - من تغريب وإغماض، وتحديث غير أصيل، يدعون إلى تجريد الشعر من الغاية، وجعله نصاً مغلقاً، ومتقطعاً. حتى لا يصل إلى المتلقى، وفتح باب التجريب على مصراعيه أمام من هب ودب، وسلخ الشعر من المعايير التي تضبطه فاقتصر ساحة الشعر ناس لا علاقة لهم بالشعر ولا بالنشر، وطفأ هؤلاء - بسبب علاقات عامة، وانتهايات معينة. على السطح، فصاروا الأصل، ووجدوا من يتعلّقهم، فالخجّب المجددون، حتى رسخ في أذهان عامة الجمهور. ولا سيما من لا غوص لهم، أو يهربون طبل الدعاية الرنان. أن الشعر هو هذا الثناء المستثري، فزهداً فيه، وانصرفوا عنه، وقام بينهم وبين حجاب صفيق، زاد من أزمة هذا الشعر وعزلته..

إن الشعر العربى الحديث يتقلّص دوره في التغيير عن أزمة الأمة شيئاً فشيئاً، لقد صار - في غالبية نماذجه الذائمة المشهورة - عالماً مغلقاً، لم يعد نابضاً بالحياة، كما كان حاله في القرن الماضى، ولم يعد يحمل هم الجماهير ولا نبض حياتها اليومية. إنه يمر بأزمة توحى إلى المتابع أن عصر الشعر قد انتهى أو

⁽¹⁹⁾ مجلة الشاعر، عدد تشرين الثاني (نوفمبر: 1992)، ص 27.

كاد هناك انصراف عن قراءة الشعر، وزهد في طباعة الدواوين. وسأل أيّ شاعر مشهور عما يطبع من ديوانه فستجد ذلك مخجلاً، فما بالك بالمحموريين والشباب الصاعد़ين؟ إن أحداً لا يكاد يتحمس لطباعة شعرهم أو اقتائه..

يقول نزار قباني في تصوير موقف الجمهور من شعراء الحداثة في هذه الأيام: “أزمة الشاعر العربي الحديث أنه أضاع عنوان الجمهور، فهو يقف في قارة والناس يقفون في قارة ثانية، وبينهما بخار من التعالي والمصلفة وعقد العزم، ويدلاً من أن تكون ثقافة الشاعر وسيلة للتغافل والاقتراب أصبحت قلعة من الفرور لا يدخلها أحد... لماذا يعيد موزع البريد قصائد أكثر شعراتنا إليهم؟ لأنهم نسوا عنوان الشعب أو تنسوه”⁽²⁰⁾.

لقد أقام الغموض السليبي الذي فشت فائسيته في كثير من غاذج الشعر الحديث، جداراً صفيقاً بينه وبين الجمهور العربي، فعمت الشكوى منه وطمت.

ولكن أصحاب الحداثة مضوا يحملون القارئ العربي مسؤولة العجز عن فهم إنتاجهم؛ فالجماهير العربية عند أدونيس لا تفهم هذا الشعر الحديث لأنها أمية، وغير ثورية.⁽²¹⁾ وهو يفتخر بأن من سمات هذا الحديث ذلك التناقض بين الشاعر والقارئ⁽²²⁾.

ولكي توسعُ الحداثة عجزها عن الوصول إلى المتلقى العربي، أو لإبعانها الفعليّ ببغاء هذا المتلقى وعدم ثوريته؛ مضت تستهين به، وتحقر ذوقه الفني، حتى بلغ الأمر أن قال قائل منهم: “لسنا طالبي الحداثة، وإنما نحن حديثون. لهذا لا يمكننا التراجع أو التساهل، أو المساومة. الغموض؟ فليكن، ولتكن الذهاب والجنون..”⁽²³⁾.

وراح الشاعر الحديث - بتعير أحد الدارسين - يتعالى على المتلقى وينفيه من معادلة العمل الفني ليصير النتاج الشعري نتاجاً في ذاته ولذاته. لا وجود للأخر. الآنا وحدها هي الموجودة. هي العالم⁽²⁴⁾. وبهذا هذا التعالي وهذا التقني مقصودين، معموداً إليهم عمداً، إذ راح بعض الحديثين يتقطرون من أي تواصل، حدث أو يحدث، بين الشعر والقراء والقضية، ويريدون لهذا التواصل - شبه المقطوع - أن لا يعود أبداً، حفاظاً على نقاء الشعر ونظافته، أي عدم تلوثه بما يجري على الأرض. فلكي نظر في الشعر. كما يقول جاك الأسود لا مفر للشاعر، ولشعره تحديداً، أن يظل خارج العلاقات الاجتماعية خارج الصراع، وبدون موقف..”⁽²⁵⁾

(20) ما هو الشعر: 46 – 48.

(21) انظر الاجماعات الجديدة في الشعر العربي المعاصر، للدكتور عبد الحميد حبطة: ص 23.

(22) قضايا وشهادات (الحدثة): 2) دار عيال، قبرص. بحث محمد ذكروب: ص 208.

(23) مجلة أدب، العدد الأول، أيلول الثاني: 1964، ص 6.

(24) قضايا وشهادات (الحدثة): 2) ص 208 – 209.

(25) السابق: 209.

وهو كلام يجرد الشعر من أي وظيفة اجتماعية، ويقطع صلته بالجمهور وعلى أن انعدام التواصل بين الشعر الحديث والمتنقلي العربي، الذي يحتاج أصحاب الحداثة. في غمرة الدفاع عن قضية خاسرة. بقراسته وجهله، لم تقتصر على المتنقلي العادي، بل عمت المتخخصصين والأدباء. وبعض رواة الحداثة أنفسهم من أتوا شجاعة الاعتراف.

واستمع إلى أستاذ جامعي وناقد مرموق لا يُنفط علمه وأثره، وهو الدكتور عبد القادر القط يقول: "أعتقد أن التيار الجديد الذي يطلقون عليه مصطلح "الحداثة" سينحر؛ ذلك أن الشعراء سيدركون أن صلتهم بالمتنقلي توشك أن تقطع تماماً".⁽²⁶⁾

واستمع كذلك إلى بلدن الحيدري. وهو من كبار شعراء هذا التيار. يقول عن أدونيس، لا عن شاعر من شعراء هذه الأيام، : "أنا لا أفهم أدونيس، وهو أقرب أصدقائي، وأصدق أصدقائي، أعرف كل دخائل حياة أدونيس لكن ما عدت أفهم قصيده. يجب أن نجد العلاقة التي تؤكد عدم الانفصام ما بين المتنقلي وبين المبدع.. ثم يقول عن أدونيس: "يعتز بأن الآخر لا يفهمها. أي قصيده. ويلتذ بأن هذا الآخر يعا جاهل، أو قاصر عن استيعاب تجربته".⁽²⁷⁾

كما يقول عنه في موضع آخر: "مهد أدونيس لهذا الاغتراب، فصار المرء لا يعرف ماذا يريد الشاعر أن يقول..".⁽²⁸⁾

وهكذا قطع الفموض المقيت، الذي دعت إليه الحداثة، وأسرفت فيه الأدب عن أداء رسالته؛ إذ تحول إلى طلاسم، بل آل. على حد تعبير الحداثيين أنفسهم. "إلى هلوسات لا تعرف لها رأساً من ذيل، ولا ذيلاً من رأس؛ لأنها بكل سهولة لا ذيل لها ولا رأس".⁽²⁹⁾

وانقطع التواصل بينه وبين المتنقلي العربي، عاشق الشعر الأول، إذ راج الشاعر الحديث يكتب. في أغلب الأحيان -نفسه، لا لأداء رسالة، أو التعبير عن قضية، إذ "لا وظيفة للإبداع إلا الإبداع"⁽³⁰⁾ كما يقول أدونيس، والقصيدة "ليس لها هاجس سوى وجودها الذاتي"⁽³¹⁾ كما يقول جابر عصفور، والأدب "عملية إبداع جمالي من منشئه، وهو عملية تذوق جمالي من المتنقلي، وهدفه ليس نفعياً بل جمالياً".⁽³²⁾ كما يقول عبد الله الغذامي.

(26) مجلة الناقد، العدد السادس عشر (تشرين الأول: 1989)، ص 82.

(27) لقاء له مع مجلة الشذى الإماراتية (العدد: 111) أكتوبر: 1992، ص 6.

(28) لقاء له مع جريدة الخليج الإماراتية (العدد: 5015) الاثنين: 1/2/1993، ص 1.

(29) مجلة الناقد، العدد الرابع عشر (آب: 1989)، ص 82.

(30) مجلة فصول (1984/4/4)، ص 20.

(31) السابق: ص 43.

(32) السابق: ص 97.

ونفي المثلقي من الحسban، وينسب إلى العجز والجهل والأمية، مهما كان موقعه الثقافي: ناقداً، أو أستاذًا جامعياً، أو أديباً، أو شاعراً فهو لاء جميعاً جهله أفزام ما عجزوا عن الولوج إلى عالم الشاعر الحديث... وأخيراً... أقول:

إن عصر الشعر لم ينته، كما يحاول أن يذيع ذلك قوم، وإن الحياة. إذا خلت من الشعر. فقد خلت من جانب إنساني هام. سيفي الشعر بما بقي الإنسان، وما دامت المشاعر تتبض. ولكن الشعر العربي اليوم غير معافٍ، إنه موجع مازوم، فقد احترام الجمهور وعشيقه. ولكي يستعيد تلك العلاقة الحميمة القديمة به، ينبغي أن يعرف عنوانه، وأن يعبر عنه، ويصدر عن همومه، وب濂ف عن صلفه واستعلائه عليه.

مصادر البحث

أولاً: الكتب

- 1 - الاتجاهات الجيدة في الشعر العربي المعاصر: د. عبد الحميد جيدة، مؤسسة نوبل، بيروت: 1980.
 - 2 - الإلضاح: الفزويني، تحقيق: د. محمد عبد المنعم خاجي، دار الفكر اللبناني، بيروت.
 - 3 - حاضر النقد الأدبي: د. محمود الربيعي، مصر.
 - 4 - دراسات في النقد الأدبي: د. وليد قصاتب، دار العلوم، الرياض: 1983.
 - 5 - الشعر ككيف فنمه وتنقّقه: البرليث در، ترجمة: د. محمد إبراهيم الشوش، مكتبة منيمة، بيروت 1961.
 - 6 - الشعر والتأمل: روسيتيفور هاملتون، ترجمة: د. محمد مصطفى بدوي، وزارة الثقافة، مصر.
 - 7 - قضايا وشهادات (الحلقة: 2) دار عيال، قيرص: 1991م.
 - 8 - ما هو الشعر: نزار قباني، منشورات نزار قباني، بيروت.
 - 9 - المرأة المحبة من للبنوية إلى التفكك: د. عبد العزيز حمودة عالم المعرفة، العدد (232) الكويت: 1998.
 - 10 - الموضع: المرزبانى، تحقيق على محمد البارجوى، دار نهضة مصر: 1965.
 - 11 - نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر. تأليف: يشيندر، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: 1965.
 - 12 - هذا الشعر الحديث: د. عمر فروخ، دار لبنان، بيروت: 1978.
- ثانياً: الصحف والمجلات
- جريدة الخليج: الإمارات العربية المتحدة.
 - مجلة أدب: بيروت.
 - مجلة الفكر العربي المعاصر: بيروت.
 - مجلة المنتدى: الإمارات العربية المتحدة.
 - مجلة للناقد: تصدر في لندن.



الثقافة المشرقية وأثرها في ترسیخ مذهب العرب في التئمر الأندلسي

د. الجيلالي سلطانی^(۱)

كانت الأندلس على بعدها الجغرافي، متصلة بالشرق، مرتبطة بنشاطه الثقافي، ومن يتابع الحركة الثقافية في الأندلس منذ الفتح إلى السقوط، يجد أن الخصائص العامة للأدب العربي لا تختلف في كثير مما كان موجوداً في الشرق، وأن اللغة العربية لغة لا تعرف الحدود والسدود، وثيقة الصلة بأهلها، ترجمان للمظاهر الحضارية والمعمارية في أي إقليم من أقاليمها المختلفة.

والحق أن الأندلس عندما دخلتها العربية أو قل دخلها العرب الفاتحون، كانت شبه خالية من العلم وفنون المعرفة، إذ لم يعرف عند أهلها أحد اشتهر بالاعتناء بها، اللهم إلا ما وجد فيها من طسّمات قدية في أماكن مختلفة، اتفق على أنها من عمل ملوك رومية كانت تحكم بلاد الأندلس^(۲). ولما استقر الأمر للأمويين، حاولوا بكل ما ملكوا من طاقات خلابة وجهود شاقة، أن يجعلوا لأنفسهم ما ترکوه في بلاد الشرق من ثقافة وحضارة في جميع الميادين، إذ كان الشرق منذ بداية القرن الثاني الهجري مورداً للعلوم ومنزل الثقافة، فقد كانت مدينتا البصرة والköفـة مقراً لعلماء اللغة والأدب، ومكة والمدينة مهبط علماء الدين وماوى علوم الشريعة الإسلامية، وصارت بغداد مركزاً للعلوم الكونية، فلم يجد الأمويون بداً من أن يولوا وجوههم شطر المشرق عندما أرادوا نشر العلم والأداب في بلاد الأندلس، ولم يجعلوا بداً من أن يقتنوا الكتب المشرقة عن طريق تشجيع الرحلة إلى بلاد الشرق وتشجيع الوافدين منها.

وإذا ما عدنا إلى كتب التراجم، ككتاب طبقات النحوين واللغويين للزبيدي (ت حوالي 400هـ)، وكتاب الذيل والتكميل لعبد الملك المراكشي (ت 703هـ)، وكتاب إباه الرواة على أبناء النحة للفقطي

^(۱) باحث جزائري، حامّة وهران.

^(۲) الرؤوف العطار، الحميري، ص 33 – 35، غير الأندلس وحاضرها، محمد كرد علي، ص 53.

(ت 646هـ)، وكتاب بغية الوعاة للسيوطى (ت 911هـ)، نجد أسماء لشخصيات أندلسية رحلت إلى المشرق طلباً للعلم والمعرفة، وأسماء أخرى وفدت إلى الأندلس وكلها أسهمت في تشجيع الحركة العلمية والأدبية في الأندلس.

ولعل خير من نمثل به من رحلوا إلى المشرق، جودى بن عثمان (ت 198هـ) أول من دخل كتاب الكسائي إلى الأندلس، وتصدر الم حلقات العلمية بقرطبة، وأظهر براعته في التعليم والتلقين، فنان بذلك حظيرة لدى أمراء بني أمية قربوه إليهم ونديبوه لتأديب أولادهم⁽³⁾.

وأبو عبد الملك عثمان بن المثنى القرطبي (ت 273هـ) رحل إلى المشرق فلقي جماعة من رواة الغريب وأصحاب التحو والمعانى، وأخذ عن محمد بن زياد الأعرابى وغيره، واجتمع إلى أبي تمام فأخذ عنه ديوانه وأدخله الأندلس⁽⁴⁾.

وأبو عبد الله بن زيد الحشنى القرطبي (ت 286هـ) الذى طاف بلاد المشرق طلباً للعلم، فدخل مصر و بغداد، وأخذ الكثير من كتب اللغة عن الأصمى رواية، ولقى الرياشى والزبادى، ورجع إلى بلاده حاملاً معه كتاباً كثيرة في الحديث واللغة والشعر الجاهلى، درسها لأهل زمانه، فشهد له بفضاحة اللسان والقدرة على فهم اللغة وأشعار العرب⁽⁵⁾.

وأبو محمد السرقسطى (ت 302هـ) من العلماء الذين أدخلوا للأندلس علمًا كثيراً، وأول من عرف أهل الأندلس بكتاب العين للفراهيدى⁽⁶⁾.

وأبو محمد قاسم بن عطاء الباتي القرطبي (ت 346هـ) رحل إلى المشرق ونزل ببغداد، فسمع من ثلباب ابن قتيبة والمبرد، وانصرف إلى الأندلس بعلم غزير، جعل محبي العلم والأدب يشدون الرحلة إليه⁽⁷⁾.

ومما لا شك فيه، أن هذه الكتب التي أدخلت إلى الأندلس، خاصة كتب الشعر قد أسهمت في تثقيف النشء الأندلسى، الذي كان يتطلع إلى معرفة ما وصل إليه المشارقة في مذهبهم الشعري، ويبدو للدارس أن هذه الكتب اللغوية والدواوين الشعرية كانت تؤلف إرهاصات أولية، مهدت لرسوخ المدرسة القالية التي كانت لها. فيها بعد. آثار بعيدة في الدوائر العلمية والأدبية الأندلسية.

وأبو علي القالى (ت 356هـ) من خيرة من وفدوا إلى الأندلس، استقدمه عبد الرحمن الناصر (ت 300. 350هـ) لتأديب ابنته، وكان هذا الوافد قد تثقف ثقافة واسعة في المشرق، وأخذ كثيراً عن شيوخه

⁽³⁾ طبقات الحرفيين واللغويين، الريادى، ص 256.

⁽⁴⁾ بغية الوعاة، السيوطي، ص 324.

⁽⁵⁾ المصدر نفسه، ص 52.

⁽⁶⁾ طبقات الحرفيين واللغويين: 284 – 285، بغية الوعاة: 376.

⁽⁷⁾ بغية الوعاة: 275.

و خاصة ابن دريد والأخشن، في وقت كان المشارقة قد قطعوا شوطاً بعيداً في جمع اللغة والشعر، كما صنع الأصمسي في أصمسياته والمفضل الضبي في مفضلياته، فحوى أبو علي ذلك وأدخله الأندلس⁽³⁾، فسكن قرطبة وبها نشر علمه، فلجأ إليه الناس فسمعوا منه وتأثروا به، وألف كتاباً كثيرة، أملاها عن ظهر قلبه في مواضع كثيرة، منها كتابه المعروف بـ "النواود" وكتاب "الأمالي" وكتاب "المقصور والمدود" وكتاب " فعلت وأفعلت" وكتاب "البارك البارع في اللغة" وكتاب "تفسير السبع الطوال"⁽⁴⁾.

وأما عن الكتب والدواين الشعرية التي أدخلها القالي إلى الأندلس، فقد ذكر لنا ابن خير الإشبيلي أسماءها في فهرسته، وهي كتب كان لها أثر في تعضيد المدرسة الشعرية القائمة على اتباع مذهب العرب⁽⁵⁾، وهذه الكتب هي: شعر ذي الرمة، وشعر عمرو بن قمية، وشعر جميل، وشعر علقمة أبي الجم العجلاني، وشعر معن بن أوس المزنني، وشعر الخطيبة، وشعر النابغة الذبياني، وشعر علقمة بن عبدة التميمي، وشعر الشماخ بن ضرار، ونقائص جرير والفرزدق، وشعر الأعشى ميمون بن قيس، وشعر عروة بن الورود، وشعر المثقب العبدي وشعر مالك بن الريب المازاني، وشعر النابغة الجعدي، وشعر كثير عزة، وشعر ابن حجر التميمي، وشعر القطامي، وشعر الأخطل، وجاء من شعر عمرو بن شاس، وشعر عدنى بن زيد العبادي، وشعر عبدة بن الطيب، وشعر قيس بن أبي بن مقبل وشعر الأفوه الأودي، وشعر زهير بن أبي سلمي، وشعر عبيد بن الأبرص، وشعر المرقش الأكبر والأصغر، وشعر سلامة بن جندل، وشعر قيس بن الخطيم، وشعر الطراوح بن الحكيم الطائي، وشعر أمريقيس، وشعر دريد بن الصمة، وشعر أبي جلدة، وخمسة أجزاء من شعر رؤبة، وأربعة عشر جزءاً من شعر البذلين، وشعر عمر بن أبي ربيعة المخزومي، وشعر أبي النواس، وشعر جرير، وشعر طرقه بن العبد، وشعر طفيلي الغنوي، وجاء من شعر أبي تمام بن أوس⁽⁶⁾.

وتحمل عدداً من كتب الأخبار مثل أخبار نقطويه وتقع في مئانية وعشرين جزءاً، وخمسة أجزاء من أخبار ابن الأباري، وسبعة أجزاء عن ابن أبي الأزهر، ومئانية وخمسين من أخبار ابن دريد، وجزآن من أخبار وإنشادات عن الأخشن والمدخل للمبرد، والمذهب للدينوري، وكتاب الأحساس لأبي نصر، وجاء فيه عدة من أيام العرب ومعانٍ الشعر للباهلي وكتاب البهبي للفراء.. والضييفان لغلب، والعروض لابن درستويه ...⁽⁷⁾.

⁽³⁾ ظهر الإسلام، أحمد أمين، م 22 ص 32.

⁽⁴⁾ إباء الرواة، الغنطي 1 / 205 – 206، بغية الرعاة، ص 198، تفع الطيب، المقربي، 84 / 4 – 85، تاريخ النقد الأدبي في الأندلس، د. رضوان الدابة، ص 54.

⁽⁵⁾ المراجع نفسه، ص 54.

⁽⁶⁾ فهرست ابن خير، الأشبيلي 395 – 397، تقاد عن تاريخ النقد الأدبي في الأندلس، ص 54 – 55، وانظر زيارات النقد الأدبي في الأندلس في القرن الخامس الميلادي، ص 20 – 21..

⁽⁷⁾ فهرست ابن حمير: 398 – 399.

في هذه الدواوين الشعرية التي يغلب عليها الطابع العام للذهب العربي، وبهذه الكتب اللغوية التي أدخلها وأملأ بعضها في حلقات المتأذبين والمتعلمين، يعد القالي "أول من أسس علوم اللغة وأدابها في الأندلس، وعليه تخرجت الطبقة الأولى من اللغوين وأكابر الأدباء في هذه البلاد"⁽¹³⁾.

ويوضح للباحث أن هذه الكتب المختلفة التي أدخلها القالي إلى الأندلس كان لها أثرها الفعال في تلميذه الحكم المستنصر (350-366هـ) الذي أبدى رغبة شديدة في قراءة الكتب وجمعها، فكان يتصيد الكتب النادرة من كل مكان، وكثيراً ما كانت تنتهي إليه مؤلفات المشرق قبل أن يطلع عليها هناك، فقد روى صاحب نفح الطيب أن الخليفة الحكم ما كاد يسمع بعالم العراق أبي الفرج الأصفهاني يشتمل بتأليف كتابة الأغاني، حتى أرسل إليه ألف دينار وطلب منه أن يبعث به إليه، ففعل ذلك وأرسل إليه نسخة منه قبل أن يخرجه إلى العراق. وكان يجمع في داره الخدائق من صناعة النسخ والمهرة في الضبط والإجادة في التجليد فاجتمعت له خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله ولا من بعده⁽¹⁴⁾، وكانت فهارس مكتبه أربعة وأربعين وبلغت الكتب فيها ما يزيد على الأربعين ألف كتاب، كان الحكم شغوفاً بقراءتها، حتى قيل إنه قلماً يوجد كتاب في مكتبه إلا واطلع عليه وعلق على هواشه⁽¹⁵⁾.

ومن هنا نجد أن ما حوتة مكتبة الحكم والمكتبات الأخرى التي أنشأها الأمويون، وما أدخله أبو علي القالي من الكتب في شتى العلوم، قد أسهمت في تعميق الطابع الشرقي للدواوين العلمية والأدبية في بلاد الأندلس، إذ أقبل أهل العلم والأدب على قراءتها والاطلاع على ما فيها رغبة في تأصيل الثقافة المشرقة بينهم. ومحاولة تحلخ مناخ علمي وأدبي، يستطيعون به مجازاة ما وصل إليهم من بلاد المشرق. لذا نجدهم وقد تكثرت فيهم ثقافة المشرق يعتمدون إلى دراسة وشرح ما قررؤوه من كتب، ميسرين بذلك ومقررين إلى الأذهان والعقول ما جاد عليهم المشرق من ضروب القول وفنون المعرفة، ومشجعين في الوقت ذاته أدباءهم وشعراءهم على اتخاذ ما شرحوه مثالاً يسيرون عليه في إبداعاتهم وإنتاجاتهم الخاصة.

وإذا ما حاولنا أن نعرض للكتب المشروحة منذ بداية ظهورها في الأندلس فإننا نجد عدداً كبيراً من الشروح اللغوية والأدبية لشرح كثرين، عرفت مجموعة منهم "بالضبط في النقل والدقابة في الجمع والثبت في الرواية"⁽¹⁶⁾، وأبرز هذه المجموعة عبد الله بن سليمان بن المنذر بن سالم القرطبي المعروف بـ درود (ت 325هـ) شرح كتاب الكسائي⁽¹⁷⁾، وأبو العباس ولد بن عيسى الشهير بالطيفي (ت 350

(13) تاريخ الإسلام السياسي والدين والثقافي والاجتماعي، د. حسن إبراهيم حسن، 3، 476.

(14) نفح الطيب: 1 - 362.

(15) بلاغة العرب في الأندلس، أحمد ضيف، ص 10.

(16) تاريخ النقد الأدبي في الأندلس، ص 71.

(17) بغية الرعاة، ص 283.

هـ)، ذكر الزبيدي في طبقاته أن له شرحاً في شعر حبيب وصريح الغواني قرية ومبسوطة⁽¹⁸⁾، وأحمد بن أبيان بن السيد اللغوي الأندلسي (ت 382هـ)، أخذ عن أبي علي القالي وغيره من علماء الأندلس، وشرح كتاب الأخفش⁽¹⁹⁾، وأبو القاسم المعروف بابن الإفيلي (ت 441هـ) له كتاب شرح فيه معاني شعر النبي⁽²⁰⁾، وأبو الحسن علي بن إسماعيل (ت 458هـ) له شرح على كتاب الحماسة لأبي عام، وشرح على ما أشكل من شعر النبي⁽²¹⁾، ويوسف بن سليمان بن عيسى الأعلم الشتميري (ت 476هـ) شرح ديوان النبي، وشرح أيضاً أبيات الجمل للزجاجي شرحاً مفرداً⁽²²⁾، وأبو عبد الله عبد الله بن عبد العزيز بن أبي مصعب البكري (ت 487هـ) له شروح على كتب منها، كتاب التوادر للقالي وأمثال أبي عبد⁽²³⁾، وأبو محمد عبد الله بن السيد البطليوسى (ت 521هـ) صاحب الشروح العديدة أهمها شرحه على كتاب أدب الكاتب لابن قتيبة، وعلى كتاب سقط الزند للمعري، وعلى ديوان النبي⁽²⁴⁾، وأبو الحسن علي الأنباري المعروف بابن الباذش (ت 528هـ) له شرح على كتاب الإيضاح لأبي علي الفارسي⁽²⁵⁾ وأبو العباس أحمد بن عبد الجميل التدميري (ت 555هـ) شرح أبيات الجمل للزجاجي وشواهد الغريب للعزري⁽²⁶⁾.

ومما لا ريب فيه أنَّ هذه الكتب المشروحة على اختلافها أسهمت في توضيح وتقريب المسائل اللغوية والشعرية، وفي إثراء المواهب الفنية للشعراء، ذلك أنَّ الأديب أو الشاعر لا يكتفي فهم الشعر أو حفظه في إبداعه الفني إلا إذا كان على دراية ومعرفة بقضايا اللغة وال نحو.

من هنا كانت هذه الكتب المشروحة من العوامل التي مهدت للشعراء سبل القول على طريقة مذهب العرب في الشعر⁽²⁷⁾، وساعدت في الوقت نفسه على وجوده واستمراره في الأندلس، لذلك يجد الدارس آثارها واضحة في شعر هذه البلاد، فالمتصفح لدواوينهم وكتب التراجم التي أثبتت شعرهم، يتضح له مدى اتكاء هؤلاء الشعراء في منهتهم الشعري على ما جمعوه من جزارات لشعراء جاهلين

(18) طبقات الحربرين واللغويين، ص 304.

(19) الرواи بالوفيات: 6 / 198.

(20) إحياء الرواية، 1 / 183، الرواي بالوفيات، الصندي، 6 / 114 – 115.

(21) بغية الرعاية، ص 327، وانظر تاريخ النقد الأدبي في الأندلس، ص 73.

(22) إحياء الرواية، ص 4 / 59 – 60.

(23) بغية الرعاية، ص 285.

(24) إحياء الرواية، 2 / 141، بغية الرعاية، ص 288.

(25) الإحساط، ابن الخطيب، ص 100 – 101، بغية الرعاية، السيوطي، 141.

(26) بغية الرعاية، السيوطي، ص 138.

(27) تاريخ النقد الأدبي في الأندلس، د. رضوان الداية، 71.

وأمويين وعباسيين، ذلك أنهم وجدوا فيهم مثالم الأعلى الذي به يقتدون، ومنارهم الهايدي الذي به يهتدون.

حتى إنَّ من يتناول هذا الشعر بالدرس يقف على آثار لكثير من شعراء العربية، إذ يتبدى له من خلال هذه الدراسة أنَّ ثمة قصائد يغلب عليها طابع الشعر المشرقي حتى لكانها منسوجة بخيوط أسياد القريض أمثال زهير وجرير والمتيني وأبي العلاء وأبي تمام والبحتري وغيرهم من كان لهم الفضل في توجيه شعراء الأندلس، ويقف أيضاً على هذا التلاقي وهذا التآخي من حيث الصفات العامة والمواضيعات الشعرية المتعارف عليها من مدح ورثاءٍ وغزل وهجاءٍ، يؤكد هذا ما ذهب إليه ابن سام في كتاب الذخيرة حين قال: “إنْ أهلُ هَذَا الْأَفْقَـ الأندلسـ أَبْوَا إِلَـا مَتَابِعَ أَهْلِ الْمَشْرِقِ يَرْجُـونَ إِلَـى أَخْـبَـارِـهِمِـ الْمَعْتَـادِـ رَجُـوعَـ الْـحَدِيثِـ إِلَـى قَـاتِـادَـةِـ حَتَـى لَـوْـ نَـعَـقَـ بَـتِـلَـكَـ الْـأَفْـاقَـ غَـرَـابَـ،ـ أَوْـطَـنَـ بَـأْـقَـصِـ الشَـامِـ وَـالْـعَـرَـاقِـ ذَبَـابَـ،ـ جَـلَـشَـوا عَـلَـى هــذـا صــنــما،ـ وَـتــلــوـا ذــلــكــ كــاتــبــاـ مــعــكــماـ”⁽²⁸⁾.

ولا عجب في ذلك، فقد كانوا يعيشون في تلك الجزيرة وعيونهم شاحنة إلى الشرق حيث ثقافتهم العربية الأصلية ومنبع لغتهم العربية ومصدر تقاليدتهم الفنية الراسخة، ولم يكن ليغيب عنهم قط أنهم هنا الفرع وأن هناك الأصل، ولهذا كانوا يحسون بما كان يحس به كل فرع من نزوع نحو أصله. بل إن هذا الوضع النفسي كثيراً ما كان يجنب بذوره إلى غلوthem في هذا الاتجاه وحرصهم على مناسفة ما يفتدي بهم من وطنهم الأول وسعدهم إلى محاكماته أو محاراته⁽²⁹⁾.

وليس غريباً أيضاً، أنْ نجد كبار النقاد ومشاهير الأدباء، يخذلون حذو المغارقة في التأليف الأدبي، وفي تبني المفاهيم الجمالية للشعر والأدب على العلوم، ويكرهون كل خروج مما هو مأثور ومتاور عند أعلام الأدب والشعر في المشرق العربي إذ ذاك. والملاحظ في هذا الاتجاه، إنَّ ابن عبد ربه قد ألف العقد الفريد محاكيًا ابن قتيبة في عيون الأخبار، وأنَّ ابن سام في كتابه الذخيرة يحاكي الشاعلي في بيته الدهر. وكثيراً ما كان أدباء الأندلس يلقبون بألقاب مشرقية، فيعرف الواحد منهم باسم أحد أعلام الأدب في المشرق، ومن هذا القبيل مثلاً سمي أبو الخطأر حسام بن ضرار بـ“عنترة الأندلس” وسمى ابن زيدون بـ“محترى المغرب”， وابن هانئ بـ“متني المغرب”， وابن خفاجة بـ“صنوبري الأندلس”⁽³⁰⁾.

ولكن يجب ألا يفهم من قول ابن سام السابق أنَّ شعراء الأندلس كانوا عبارة عن آلة صماء تكرر تكراراً ما كان يصلها من نماذج ومواد فنية مشرقة، فهم حقيقة عادوا إليها واتصلوا بها، وتعلمواها وأفادوا منها، مدفوعين في ذلك بشعور الانتفاء إلى الأصل والرغبة في استمرار الارتباط به، وما الإبقاء من جانبهم على تقاليد الشعر العربي المتوارثة إلا صورة من صور هذا الانتفاء، لأنَّ الذي يتراهى

⁽²⁸⁾ المختبرة، ابن سام، ٥١ ص 12.

⁽²⁹⁾ ملحم الشعر الأندلسي، د. عمر الرقاقي، ص 45 – 46.

⁽³⁰⁾ بنظر الشعر والبيئة في الأندلس، د. ميشال عاصي، ص 48.

لباحث وهو يتفحص هذا الشعر، أن ظاهرة التقليد فيه مرتبطة بالشكل والموضع دون المضمون، أي مرتبطة بمنهج القصيدة ولغتها وموسيقائها وأخلاقياتها، لا بمعانيها وصورها التي كانت في معظم الأحيان وليدة الطبيعة الأندرسية.

نعم، إن النماذج الأدبية الأولى كانت تنسج على متوا الأدب الشرقي، حين كان كل شيء في نفس العربي الأندرسي يشده إلى ماضيه الذي غيه وأرضه التي طواها، على حين كانت نفسه لا تزال تستعصي على الالتحام في البيئة الجديدة، وما كان مثل هذا الحال أن يدوم مع استمرار حياة العرب في الأندرس، واستقرارهم فيها، ولم يكن ثمة بد، تحت وطأة السنين وتعاقب الأجيال، أن تتغير الأمور، وتبدل العقول، وتأقلم النفوس⁽³¹⁾.

فلم تعد حياة هؤلاء الشعراء في وسطهم الاجتماعي، هي تلك الحياة البسيطة القرية من حياة البداوة، وإنما أصبحت حياتهم هي تلك الحياة الأندرسية المتحضرة فأصحابهم ما أصحاب شعراء بغداد في بنى العباس، فأصبحوا يصطنعون الجديد في الرثاء والغزل والمحن والخمر ووصف الطبيعة⁽³²⁾.

المصادر والمراجع:

- 1 - الإ Hatchate في أخبار غرناطة، لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب التلمساني (ت 776هـ)، تحقيق محمد عبد الله عنان، القاهرة: مكتبة الخانجي ط، 1986م.
- 2 - الأدب الأندرسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، د. أحمد هيكل، القاهرة: دار المعارف، ط5، 1970م.
- 3 - إحياء الرواية على أنباء النحاة، جمال الدين أبو الحسن علي بن القطبي (ت 646هـ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار الكتب المصرية 1952م.
- 4 - بقية المطمس في رجال أهل الأندرس، ابن عميره الضبي، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1967م.
- 5 - بلاغة العرب في الأندرس، أحمد ضيف، مصر: مطبعة مصر، ط، 1، 1924م.
- 6 - تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، د. حسن إبراهيم حسن، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط، 1967م.
- 7 - تاريخ النقد الأندرسي في الأندرس، د. محمد رضوان الذاي، بيروت: مؤسسة الرسالة ط2، 1981.

⁽³¹⁾ ملخص الشعر الأندرسي، ص 44، 45.

⁽³²⁾ الأدب الأندرسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، د. أحمد هيكل، ص 15.

- 8 - تيارات النقد العربي في الأندلس في القرن الخامس الهجري، د. مصطفى علیان عبد الرحيم، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، 1984م.
- 9 - الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، أبو الحسن علي بن سام الشنترني (تـ 544هـ)، تحقيق د. احسان عباس، بيروت: دار الثقافة، 1978م.
- 10 - السروض المعاطر في خير الأقطار، أبو عبد الله محمد بن عبد المنعم الحميري (تـ 866هـ) تحقيق د. احسان عباس، بيروت: دار العلم للطباعة، 1978م.
- 11 - الشعر والبيئة في الأندلس، د. ميشال عاصي، بيروت: منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، 1970م.
- 12 - طبقات النحوين واللغويين، أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي (تـ حوالي 400هـ)، تحقيق أبي الفضل محمد إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، 1969م.
- 13 - ظهر الإسلام، أحمد أمين، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٥، 1969م.
- 14 - عبر الأندلس وحاضرها، محمد كرد على، مصر: المطبعة الرحمانية، ط١، 1920م.
- 15 - ملامع الشعر الأندلسي، د. عمر النقاق، بيروت: دار الشرق العربي (د. ت).
- 16 - نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن محمد المقرئ التلمساني (تـ 1041هـ) تحقيق محمد محبي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الكتاب العربي، 1949م.
- 17 - الواقع بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أبيك الصنفي (تـ 764هـ)، نشر هملوت ريتز، باعتماد د. احسان عباس، قسيان: دار النشر فرانز شتاينر، 1969م.



المُسْتَدِرُكُ عَلَى شِعْرِ أَبِي نَحْيَلَةَ الْحَمَانِيِّ

د. عدنان عمر الخطيب^(١)

صيف عام 2001م، صدرت الطبعة الأولى لشعر أبي نحيلة الحماناني. وأبو نحيلة في شاعر راجز من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية، توفي سنة 147هـ. بتحقيقه ومراجعة الدكتور فهيد الحفيان عن معهد المخطوطات العربية بالقاهرة متوجة بجائزته الكريمة. دورة: 1999م - 2000م. الجائزة العربية في تحقيق التراث. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

ولا أنكر بعد أنْ هذا العمل. وقد خرج بهذه الحلة القشيبة المرضية. قد دفعني إلى متابعة المسيرة والبحث في الشعر، ولا سيما الرجل العربي الفصيح عمدة الأمهات اللغوية وغيرها. وвидو أنْ هذه المتابعة قد آتت أكلها، فعادت علي شعر أبي نحيلة. وبطريقة غير مباشرة. بالمعنى العظيم؛ ذلك أنْ هذه المتابعة قد جعلتني أقيف مرة ثانية على كثير من المصادر التي وقفت عليها قبل في أثناء جمعي وتحقيقى لشعر الشاعر، فضلاً عن مصادر جديدة، لم تكن مطبوعة في أثناء الجمع والتحقيق، أو مطبوعة ولكن فاتني الوقوف عليها، فإذا بيه أقع على شعر أبي نحيلة؛ بعضه ذكر في الديوان المطبع، ولكن فاتني تزكيه وعرض روایاته، وبعضاًه جديد كل الجلة، وهذا الضرب كان أكثر ما كان في المصادر التي فاتني الوقوف عليها، أو التي طبعت بعد نشر الديوان في المعهد. وليس بغريب أنْ يحدث هذا؛ فما من عمل، مهما بلغت رتبته. إلا يتعرب النقص، ما خلا كتاب الله، فـ(لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلقه تنزيلاً) من حكيم حميد^(٢) انصلت 42. ولعل المهم. والحالة هذه. أنْ يستدرك الباحث نفسه ما فاته؛ ليجعل من عمله أكثر تكاملاً وأحسن جودة؛ وليكون مورداً يحترمه القراء، لا أنْ يدعي. وقد حاز كتابه جائزة لها شأنها. أنْ كتابه قد خلا من العيوب والاتهامات، فإنْ فعل ذلك، فقد تكون منه الغرور، واستحكته آلات الجهل والعمامية. وخير النقد ما كان من الباحث لنفسه قبل أنْ يكون من الآخرين له.

^(١) كاتب ومحقق سوري.

وفي ضوء ما تقدم نقف القارئ الكريم على هذا المستدرك، ليفيد منه في دراساته وأبحاثه وتحقيقاته، ولا ندعى فيه أنه المستدرك الأخير؛ فلا يندرى ما الذي تلقينا عليه الأيام في قابلهما. وقد رتبناه ترتيب الديون المطبوع؛ ليكون النهج العلمي في التحقيق موحداً بين المطبوع والمستدرك⁽²⁾. ولا حاجة بى إلى بسط القول في خصائص هذا النهج وسماته؛ إذ يمكن للقارئ أن يتلمسه بيسر من خلال النظر في المستدرك.

المستدرك على شعر أبي نحيلة الجمانى

قافية الباء

(1)

[الطويل]

قال أبو نحيلة :

وَمَنْبِئُ عَزَّ حِيثُ خَيْرٌ صَاحِبَةٌ
وَذَا الْبَاسِ يَاسِأْ حِينَ تَبَلَّى ضَرَانِيَةٌ
وَمَا الرَّأْيُ وَالتَّبَرِيرُ إِلَّا مَذَاهِبَةٌ
وَنَظَهَرَ حِينَ تَسْتَبِينُ مَنَافِبَةٌ
يَرْزُلُ بِهِ الْإِقْتَارُ عَنَّا يَطَالِبَةٌ

- 1 - أرى المال عننا ميلفاً كل غاية
- 2 - يزيد القوي البطش في الناس قوة
- 3 - وما الأهل والأخوان إلا مع الغنى
- 4 - وبالمال ما تبدو المرءة للفقير
- 5 - وإن أخا الفدم المطالبة حاجة

الشرح والتعليقات:

- (2) تبلي ضرائيه : تختبر طبيعته ونفسه.
- (5) الإقتار: التضيق والقلة.

⁽²⁾ نحسن الإشارة هنا إلى أن هذا المستدرك كان يقوم في أصله على ثلاث دعائم رئيسة، هي:
1 - المستدرك على الدراسات.

2 - المستدرك على شعر أبي نحيلة، وقد مثل عندنا في جانبين رئيسين: الأول: ضم بعض المقاطعات في التبران إلى بعضها الآخر أو تقليل المقاطعات من قسم إلى قسم، وليس هنا عثنا، بل هو ما أفادته المصادر الجديدة التي وقفتنا عليها. والثانى: شعر جديد لأبي نحيلة.

3 - المستدرك على الروايات والترجيع في الديون المطبوع.
أما المستدرك على الدراسات والروايات والترجيع وكذا ضم بعض المقاطعات أو نقلها، فقد عرفنا عن ذكره في هذا المقال؛ لما فيه من التطرير والتشعبات التي لا يستطيع القارئ أن يفهمها تمام الوعي، إلا إذا وضع الديون المطبوع بين يديه، وهذا مما قد لا تفهمه أساميه لكنه من الفراء الكرام. على أن نضم ما عرفنا عنه في هذا المقال إلى الديون بعد في حالة طبعة ثانية — إن شاء الله تعالى — بحيث يكون القارئ — والحالمة هذه — أمام مادة علمية أكثر تكاملاً وأحياناً مهجاً. والله الموف.

قافية التاء

(2)

يُستدرك على ق: 12 ما نصه:

1 - يابن المسمّيَّين فصيَّتْ صيَّتْ

[مشطور الرِّجز]

الشُّروح والتعليقات:

(1) يُثبِّتُ هذا البيت بعد الْبِيت الثَّامن: وما ازدَدَتْ...الخ. وتصبِّحُ روایة الْبِيت العاشر الذي كان التاسع في الديوان: "وابنَ". ثم يذَكُرُ في روایاته: في الأغانِي: الأصفهاني 414/20، ومختار الأغانِي: ابن منظور 461/1: "أبا بنَ" تحرِيف.

قافية الدال

(3)

افرى رجلٌ من بني عطيَّةٍ على أبي نُخيلة، فرفعه إلى السُّريَّ بن عبد الله⁽³⁾، فجلده، فسلح، فقال أبو نُخيلة:

[مشطور الرِّجز]

1 - لَمْ يَا جَلَّ دَنْتَ الْقَنْبَرِيَّ جَلَّ دَا

2 - فِي الدَّارِ الْقَى عَطَوْيَّا نَهَدا

الشُّروح والتعليقات:

(2) ألقى عَطَوْيَّا نَهَدا: سلح سلحًا كثِيرًا بارزاً.

(4)

قال أبو نُخيلة في سليمان بن علي⁽⁴⁾:

[مشطور الرِّجز]

1 - جَاءَرْتُ بِالْبَصَرَةِ قَرْنَمًا مَساجِدا

⁽³⁾ هُوَ السُّريُّ بن عبد الله بن المخارث بن العباس بن عبد المطلب، ولِي مكْثَةٍ والبسامة لأبي حضر المتصور، تُوفَّى في القرن الثَّالِث المُحَمَّادي. (المعروف: ابن قتيبة/122، وجمهرة أنساب العرب: ابن حزم/18).

⁽⁴⁾ هُوَ عُمَّ أَبِي العَبَّاسِ السُّفَاحِ، ولِي البَصَرَةَ وَمَعَمَانَ وَالْجَرَبَرَنَ لِأَبِي حضر المتصور، وتُوفَّى بالبصرة سنة 142 هـ. (المعروف/375).

- 2 - أَمْسَى لِسَادَاتِ الْرِّجَالِ سَائِدًا
- 3 - بَنُو عَلَيْنِ فَرَجُوا الشَّادِيَا
- 4 - أَكْرَمْ بِهِمْ وَبِعَلَيْهِ الْمَدَا
- 5 - يَا خَيْرَ خَلْقٍ مُقْدِمًا وَصَادِفًا

الشرح والتعليقات:

- (1) القرم: السيد.
- (5) أراد يا خير خلق الله في إقامته وعدمه.

(5)

قال أبو نحيلة بصف ناقته :

[مشطور الرَّجز]

- 1 - كِمْ جَارِزَتْ مِنْ فَدَدٍ وَفَدَدٍ
- 2 - وَفَرَندٌ وَفَرَندٌ رَندٌ وَفَرَندٌ

الشرح والتعليقات:

- (1) الفَدَدُ: الغلة.
- (2) القرَدَدُ: ما ارتفع من الأرض وغَلَظ.

(6)

لَا ظَهَرَ أَبُو مُسْلِمٍ⁽⁵⁾، بَعْثَ نَصْرٍ⁽⁶⁾ إِلَيْهِ عَرْفَجَةَ بْنِ الْوَرْد⁽⁷⁾، فَقَالَ: الْقَهُ، فَاسْأَلَهُ: مَنْ هُوَ؟ وَمَا أُمِرَهُ؟ فَأَتَاهُ، فَقَالَ لَهُ: مَا أَسْمَكُ؟ فَنَظَرَ إِلَيْهِ شَرِزاً، ثُمَّ قَالَ: عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُسْلِمٍ، فَقَالَ: مَنْ؟ فَنَظَرَ حَتَّى قَبِيلٍ: سِيَقْتَلُهُ: ثُمَّ قَالَ: عِلْمٌ خَبْرِي خَيْرٌ لَكَ مِنْ عِلْمِ نَسْبِيٍّ، فَقَالَ أَبُو نَحِيلَةَ:

⁽⁵⁾ هو أبُو مُسْلِمْ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُسْلِمَ الْمُتَرَاسِيِّ، الْقَالِمُ بِالْأَعْمَرِ الْعَالَمِيُّ، وَأَنْجَسِي لِدِعَائِهِمْ، عُرِفَ بِالْخَرْمِ وَالْمَلَحِ فِي الْعَمَلِ وَمُحَسِّنِ الْسَّتْنِيَّةِ، وَكَانَ أَبُورِ الْمَيَسِ السَّفَاحِ بِعَظِيمِهِ، قُتِلَ أَبُورِ حَمْرَةِ الْمُنْصُرِ سَنَةَ 137هـ. (الْعَارِفُ / 371-370، وَوَنِيَّاتُ الْأَعْيَانُ: ابْنُ عَلَيْكَان١ / 145-155).

⁽⁶⁾ هُوَ نَصْرُ بْنُ سَيَّارٍ بْنِ رَافِعِ الْكَنَانِيِّ، مِنْ الْخَطَّابِيِّينَ وَالْمُهَاجِرِينَ، صَاحِبُ حِرْبٍ وَتَدْبِيرٍ وَعَقْلٍ وَسَلَادٍ رَأِيٍّ، وَلِيٌ شَرِاسَانَ وَرَئِسَخَ، وَغَزَّا مَا وَرَاءَ النَّهَرِ، فَتَعَظَّمَ حَصْرُونَا، وَفَضَّمَ مَفَاهِيمَ كَثِيرَةً، مَاتَ سَنَةَ 131هـ. (الْعَارِفُ / 409، وَالْأَعْلَامُ: الْرَّزْرَكِيُّ: الْرَّزْرَكِيُّ 23 / 8).

[مشطور الرِّجْز]

- 1 - نَفَسْتَ عَنْ عَرْقَجَةَ بَنْ السُّوْرِ
- 2 - غَيَاطِلُ مَنْ كَرِبَ وَجْهِكَ

(2) الغياطيل: مفردته غيطة، وهي الشجر الكثيف الملتف، ومن الليل: التجاج سواده. والمراد هنا أنَّ آباً مُسلم فرج عن عرقجة هموماً كبيرة، لا حصر لها.

قافية الراء

(7)

قال أبو نحيلة:

[مشطور الرِّجْز]

- 1 - وَمُقْفِرٌ بَرْ قَدْ جَبَّتْ لَا يُسْبِرُ
- 2 - وَالْقُورُ فِي بَحْرِ الشَّرَابِ تَمَهَّرُ

الشروح والتَّعلِيقات:

(1) مُقْفِرٌ: لا يُسْبِرُ: لا يُعرفُ قدر سعاه.

(2) القور: مفردته قارة، وهي الجبل الصغير المنقطع عن الجبال، أو الصخرة العظيمة السواداء. وتمهر: تسبح.

(8)

يُسْتَدِرُكُ عَلَىْ قِ: 44 مَا نَصَّهُ:

[مشطور الرِّجْز]

- 1 - وَلَيْسَنْ أَجْسَادَ رَجَالٍ قُبْرُوا
- 2 - مَا إِنْ بَقَىَ مِنْهُمْ هِزْبَرٌ أَزْبَرٌ
- 3 - يَسْطُو فَيُدَيِّهُ الْقَنَا الْمُؤْمَرُ
- 4 - هَيَّهَاتٌ لَا نَصْرَ لِمَنْ لَا يَنْصَرُ
- 5 - مَنَازِلَ كَانَتْ بِهِنْ الْغَهَّرُ

⁽⁷⁾ قائدٌ أسرى معروفٌ من بينهم، من رجال القرن الثاني المحرري، ذكره خليفة ابن عياط في أحداث سنة 129هـ. فانظر: تاريخه / 311.

الشروح والتعليقات:

(4) ثبٰت هذه الآيات بعد البيت الأربعين: وعامر... الخ.

سُكِّنَتِ الْيَاءُ فِي (بَقِيٍّ) لِلضَّرُورَةِ. والهزير من الرجال: الشديد الصُّلُبُ، وإلَهِزِيرُ: الأسد، وعليه فاللام مبني على الاستعارة التصريحية. أراد: رجالاً كالأسود في صلابتِهم وقوتهم؛ والأزير: العظيم المؤذي، وهو ترشيح للاستعارة في حالة إرادتها. وبعديه: يرفه. والقناة المؤمرة: التي جعل فيها السنان. وبالجملة: أراد أنه لم يقعَّ من رجالبني أميّةً قويٌّ مؤذٍ، تخشى سلطونه، إذ سرعان ماً تصرفه عن سلطوته يا أبا العباس (أراد: السفاح أول خلفاء الدولة العباسية) بكل قناة مؤمرة، أي: بكل سلاح قوي فعال.

(5) ثبٰت هذا البيت بعد البيت الثالث والثلاثين: منها وإلا... الخ.

قافية الكاف

(9)

يُسْتَدِرُكُ عَلَىِ قِ: 61 مَا نَصُّهُ:

[مشطور الرجز]

- 1 - إذا الـ رـيـ سـنـاثـةـ يـغـشـيـكـا
- 2 - أـلـلـعـ لـمـاـ بـلـغـ الـسـنـرـيـكـا

الشروح والتعليقات:

(1) ثبٰت هذا البيت بعد البيت الرابع: كأنه وهنا... الخ. وسِنَةُ الْكَرْمِ: شدته. أراد أن النُّعاس بلغ منك مبلغًا عظيمًا.

(2) ثبٰت هذا البيت بعد البيت الخامس: ريحُ خرامي... الخ. والتدريك من المطر: أن يداركَ القطر، كأنه يدرك بعضه بعضاً.

قافية الميم

(10)

قال أبو نحيلة يهجو أهل ملهم؛ لأنهم لم يقروه، وسرقوا بيته وبيت صاحبه⁽¹⁸⁾ عَثَجَلَ، وي مدحُّ أهل قرآن⁽¹⁹⁾؛ لأنهم قروهما:

[الطويل]

⁽¹⁸⁾ ثبت: الطبلسان من شعر ونحوه.

⁽¹⁹⁾ قرآن: قصيدة بالبسامة، تحلىها معطر، وأهل قرآن البسامه أنسعن بني حبيبة، وهي قبل ملهم التي هي حصن بارض البسامه أمر قرنة فيها. (ممعجم ما استعجم: الكرمي 1259/4 و 319/3، ومحمد: البلدان: باقرت 5/196).

ولكنْ كُرْسُوعاً بِمَنْهُمْ أَجْتَمِعَا
وَأَنْ تُسْرِقُوا الأَصْيَافَ يَا أَهْلَ مَنْهُمَا

- 1 - بِقُرْآن فَتِيَانَ سِبَاطَ أَكْفَهُمْ
- 2 - أَلَا تَسْتَقُونَ اللَّهَ أَنْ تَحْرُمُوا الْقَرَى

الشُّروح والتعليقات:

(1) قوله: "سِبَاطَ أَكْفَهُمْ" ، أي: كُرْماء. والكُرسُوع: طرفُ الزَّند الذي يلي الجنْصَر، النَّائِي عن الرُّسْغِ. والأَجْنَمُ: المقطوع.
قلتُ: أراد أنَّ فتيانَ مَنْهُمْ ليس لهم باعٌ في الجُود والعطاء، فهم في عطائهم أشبه بالكُرسُوع الأَجْنَم.

(11)

قال أبو نَخْيلَةَ :

[امْشُطُورُ الرَّجْز]

- 1 - شَرْبَانٌ مِنْ طَامِ نَقَاخَ الْمَجَنِّمِ
- 2 - ذَي نَاجِخٍ يَضْرِبُ ضَرْجَنَ مَنْفَمِ

الروايات:

(2) في العين: الفراهيديـ . نجح 4/162: "ذو... ضَوْحَى مَخْرَمٍ" . وفي التَّهذِيب: الأَزْهَرِيـ . نجح 64/7 ، واللسان: ابن منظورـ . نجح 3/59: "ذو... مَخْرَمٍ" . وكله مَخْرَمٌ . وكله تحرف ظاهرـ .

الشُّروح والتعليقات:

(1) الشُّرْبَانُ: مُورِدًا الماءـ . والبَحْرُ الطَّامِيـ : الغَزِيرـ . والنَّقَاخُ: الماءُ العَذْبُ الصَّافِي الْخالِصُـ . والمَجَنِّمُ: مُسْتَقِرُ الماءـ ، أصله الْمَجَمُـ ، إِلَّا أَنَّ فَلَكَ التَّضَعِيفُـ ، وَحْرَكُ للضرورةـ .

(2) بَحْرُ نَاجِخٍ: مَصْوَتٌـ ، وَضَوْحَى الْبَحْرٍـ : شَاطِئَهـ . وَالْمَنْفَمُـ : الْمُتَنَلِّـ .
قلتُ: يصف مُوردين للماء غزيرينـ ، يأتِيهما الماء على الرَّاجِحِـ من بَحْر عَذْبٍ مَاؤَهـ ، غَزِيرٌ مَصْوَتٌـ .
بِأَمْوَاجِهِ الْمُتَلاطِمَةِ الَّتِي تَضْرِبُ شَاطِئِهِـ .

قافية الأُون

(12)

قال أبو نَخْيلَةَ :

[امْشُطُورُ الرَّجْز]

- 1 - أَلَا اسْـ لَمِي أَلَمِي تَهَا الْمَغَانِـ

- 2 - دار بـنـانـيـنـ كالـهـ
 3 - هـاجـتـ زـاعـاـ حـيـنـ لاـ أـوـانـ

الشروح والتعليقات:

- (1) المخاني: مفرد مغنى، وهو المنزل الذي غَبِّيَ به أهله، ثم ظعنوا.
- (2) سُلْمانان: وادٍ لَّيْمَ بَيْنَ تَبَرُّعَ وَبَيْنَ الْعَتَكَ، (معجم ما استجم 3/751). وتَبَرُّعُ: موضع بَيْنَ حَفَرَ الرَّبَابِ وَبَيْنَ مَاءِ يَقَالُ لَهُ الشَّدَّ، وَهُوَ لَبْنَيْ حَوْرَةٍ مِّنَ الْيَمِّ، (معجم ما استجم 1/302). وَالْعَتَكُ: وادٍ بِالْيَمَامَةِ فِي دِيَارِ بَنِي عُوفَ بْنِ سَعْدٍ بْنِ زِيدٍ مَّنَّا بْنِ نَعِيمَ، (معجم الْبَلَدَانِ 4/82).

قافية الباء

(13)

[مشطور الرُّجز]

قال يهجو ابن قُثير⁽¹⁰⁾:

- 1 - إذا لقيتَ ابـنـ قـشـ نـيزـ هـانـ يا
 2 - لـقـيـتـ مـنـ بـهـ رـاءـ شـ يـخـ وـاتـ يا
 3 - شـ يـخـ يـظـ لـ حـيـ شـ خـ الثـمـانـ يا
 4 - ضـ يـفـاـ وـ لـ ثـاءـ إـلـاـ تـانـ يا

الشروح والتعليقات:

- (1) هانيا: أراد هانيا، بالهمز، أي: في أحسن حال.
- (2) الواني: الضعيف.
- (4) تانيا: أراد تانيا، بالهمز، أي: مُقيماً.

قال هاجيا: إن أحسن ما يكون عليه ابن قُثير هو أن تلقاه شيخاً منبني بهراء خاتر القوة، يُقيم الزَّمن الطويل عند الآخرين ضيفاً، ولا يغير من هذه الحال شيئاً لعدم مروءته وشدة بخله.

⁽¹⁰⁾ لم تنشر له على ترجمة.

(14)

[مشطور الرُّجز]

يُستدرك على ق: 99 ما نصه:

١ - من حادث حل على عادي

الشروح والعلقان:

(١) يُثبت هذا البيت بعد البيت الثاني: وبالكتابين...الخ. والعادي: الشيء القديم.

تخریج ما في المستدرك

(١)

٥-٥٧. مُضاهاة أمثال كليلة ودمنة: اليمني / 58-59

(٢)

١-٨٩٢. سِمْط الْلَّالِي: الْبَكْرِي / ٢

(٣)

١-٣٠٧. الأساس: الرَّمْخَنْرِي. عطا / 307

(٤)

١-١٠٣. أنساب الأشراف: الْبَلَادِرِي / ٣

(٥)

١-٨٥٦-٨٥٧. ابن جُنِي الفَسْر مج: ٢ / ج: ٢

(٦)

١-١٤٧. أنساب الأشراف / ٣

(٧)

١-٢٠٠. الأساس: سير / ١

(٨)

١-١٧٨. أنساب الأشراف / ٣

٢-٣٠٥. الفَسْر. مج: ٤ / ج: ٣

(٩)

١-٤٢٠. الحكم: ابن سِيَّدَه. درك ٦/٤٦٧، واللسان: ابن منظور. درك ١٠/٤٢٠، والتأجِّز: الزبيدي. درك ١٣/٥٥٢.

- (10) ١- ٢. معجم ما استعجم: البكري ٣/ 1063.
- (11) ١- ٢. التكملة والذيل والصلة: الصناعي - نجح ٢/ ١٨١.
- ١- العين: الفراهيدي - نجح ٤/ ١٦٢، والتهبيب: الأزهري - نجح ٧/ ٦٤، واللسان: نجح ٣/ ٥٩. (البيت دون نسبة في المصادر الثلاثة).
- (12) ١- ٣. معجم ما استعجم ٣/ ٧٥١.
- (13) ١- ٤. الأساس: تأ/ ٤٠.
- (14) ١- الدلائل في غريب الحديث: السرسطي ١/ ٢٧١، والكافية في علم الرواية: البغدادي ٢١٨.

ثبات المصادر والمراجع

- أساس البلاغة: الزمخشري - تتح. عبد الرحيم محمود - ط: دار المعرفة - بيروت ١٩٨٢م.
- الأعلام: الزركلي - ط: دار العلم للملائين - بيروت ١٩٨٩م.
- الأغاني: الأصفهاني - ط: مؤسسة جمال - بيروت - دلت.
- أنساب الأشراف: البلاذري - تتح. محمود فريوس العظم - ط: دار البيضة العربية - دمشق ١٩٩٧م-٢٠٠٠م.
- ناتج العروس من جواهر القاموس: المرتضى الزبيدي - تتح. علي شيري - ط: دار الفكر - بيروت ١٩٩٤م.
- تاريخ خليفة بن خياط - تتح. سهيل زكار - ط: دار الفكر - بيروت ١٩٩٤م.
- التكملة والذيل والصلة: الصناعي - تتح. عبد الحليم الطحاوي وصحبه - ط: مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة ١٩٧٠م-١٩٧٩م.
- تهبيب اللغة: الأزهري - تتح. عبد السلام هارون وصحبه - ط: المؤسسة المصرية العامة، ودار الكاتب العربي - القاهرة ١٩٦٤م-١٩٦٧م.
- حمزة أنساب العرب: ابن حزم - تتح. عبد السلام هارون - ط: دار المعارف - القاهرة ١٩٨٢م.
- الدلائل في غريب الحديث: السرسطي - تتح. د. محمد القناص - ط: مكتبة العيكان - الرياض ٢٠٠١م.

- سبط اللائني في شرح أمالى الفالى: البكري - تتح. عبد العزىز الميمى - ط: دار الكتب العلمية - بيروت - دت. (صورة عن الطبعة المصرية الصادرة عام 1936م).
- شعر أبي نحيلة الحمانى - تتح. عدنان عمر الخطيب - ط: معهد المخطوطات العربية - القاهرة 1422هـ / 2001م.
- العين: الفراهيدى - تتح. د. إبراهيم الشامانى ود. مهدى المخزومى - ط: منشورات دار الهجرة - قم 1405هـ / 1985م.
- الفسر (الشرح الكبير لبيان المتشنى): ابن جنى - تتح. د. رضا رجب - ط: دار البنابيع - دمشق 2004م.
- الكفاية فى علم الرواية: الخطيب البغدادى - تتح. أحمد عمر هاشم - ط: دار الكتاب العربى - بيروت 1405هـ / 1985م.
- لسان العرب: ابن منظور - ط: دار صادر - بيروت - دت.
- الحكم والمحيط الأعظم - ابن سينا - تتح. مصطفى السقا وصحبه - ط: معهد المخطوطات العربية - القاهرة 1958-1999م.
- مختار الأخانى فى الأخبار والتهانى: ابن منظور - تتح. عبد السفار أحمد فراج وصحبه - ط: مطبعة عيسى النايسى وشركاه - مصر 1966م-1965م.
- المعارف: ابن فقيبة - تتح. د. ثروت عكاشة - ط: دار المعارف - القاهرة 1981م.
- معجم البلدان: ياقوت الحموي - ط: دار صادر - بيروت - دت.
- معجم ما استجم من أسماء البلاد والمواقع: البكري - تتح. مصطفى السقا - ط: عالم الكتب - بيروت 1403هـ / 1983م.
- وثائق الأعيان وأنباء أيام الزمان: ابن خلkan - تتح. د. إحسان عباس - ط: دار صادر - بيروت 1968م-1977م.



التمييز في القراءات القرآنية

د. صالح حيدر على الجميلي^(١)

التمييز في اللغة: مصدر الفعل **ميّز**، وأصله: **ميّز**، قال صاحب القاموس: (مازَهَ ميّزَهُ ميّزاً: عَزَّلَهُ وَفَرَّزَهُ، كَمَا زَهَ وَمَيَّزَهُ فَامْتَازَ). والشيء: فضل بعضه على بعض^(٢).

وقال الراغب: (**الميّز** وال**تمييز**: الفصل بين المتشابهات، يقال: ما زَهَ بِمَيْزِهِ مَيْزاً وَمَيْزِهِ تَمَيِّزاً)، قال تعالى: (**لِيَمِيزَ اللَّهُ**) وقرئ: وليميز الخبيث من الطيب، والتمييز يقال تارة للفصل، وتارة للقوة التي في الدماغ، وبها تست辩ط المعانى، ومنه يقال فلان لا تميز له، ويقال: امتاز وامتاز، قال: (**وَامْتَازُوا الْيَوْمَ**) وتميز كذا مطابع ماز، أي انفصل وانقطع، قال: (**تَكَادُ تَمِيزُ مِنَ النَّيْظِ**)^(٣).

التمييز في الاصطلاح:

التمييز أو التفسير: اسم صريح نكرة جامد فصلة، مفسر ما أبهم من الذوات والنسب. قال ابن الحاچب: (التمييزات على ضربين: أحدهما موضوع للذات فيؤتى على ما وضع كدرهم ودينار ودار وما أشبه ذلك. والآخر: أن يكون موضوعاً للمعنى، فللعرب فيه عبارتان: أحدهما أن يأتوا بذلك اللفظ كقولهم: **لَهُ دَرَهُ فَرُوسِيَّةُ**، فيأتون بالصيغة الموضوعة للمعنى. والآخر: أن يأتوا باللفظ الموضوع للذات التي قام بها ذلك المعنى وهو الفروسيّة، فيقولون: **فَارِسًا**; لأنَّه لم يسم إلا باعتبار قيام الفروسيّة به)^(٤).

(١) استاذ جامعي وباحث عراقي

(٢) ينظر: ترتيب القاموس: (٤: 302).

(٣) ينظر: المفردات: ص 1481.

(٤) أسمالي ابن الحاچب 694.

والتمييز مصطلح بصري والتفسير مصطلح كوفي⁽⁵⁾.

وعوامل نصبه أحد أمرين:

الأول: مفسره، إن كان مفسراً.

والآخر: الفعل وشبيهه نسبة.

وهو عند النحاة على معنى (من) البيانية مبينة للذوات والنسب، والذوات هي المقادير وشبيهها والأعداد وكايتها وما هو فرع له، أما النسب فما هو محول عن فاعل أو مفعول، أو غيرها مع التفضيل، وما هو ليس محولاً⁽⁶⁾.

وقد اختلف التحويون في:

تقديمه على عامله:

يعني سيويه ذلك مطلقاً مع العامل متصرفأً أو غير متصرف، فلا تقول ((نفساً طاب زيد)), وبخلافه الكسائي والمازني والمبرد⁽⁷⁾, مجيراً مع المتصرف فيمكن القول ((نفساً طاب زيد)), (وشبيهاً اشتعل رأسياً) وكقول الشاعر:

أتهجر لليلي بالفارق حبيبها

تعريفه:

ذهب الكوفيون إلى جواز تعريف التمييز، وهذا أمر لا يجيزه البصريون؛ لأن معظم مجيء التمييز منكراً⁽⁸⁾. وفي الصفحات اللاحقة آيات اختلف في قراءة بعض ألفاظها التي خرجت على التمييز في وجهه، وعلى غيره من وجه آخر.

وردت قراءات خرجها بعضهم على كونها تميزاً، وخرجها آخرون على أنها حال، وقسم آخر جوز أن تكون تميزاً أو حالاً أو عطف بيان.

ومن المواقع التي وردت في القرآن الكريم:

بين الحال والتمييز:

قال تعالى: «وَمَا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلًا أَوْ دِيْتَهُمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُعْطَرٌنَا»⁽⁹⁾.

⁽⁵⁾ ينظر: مجلس ثعلب 492، والملخص التعميقي شوقي ضيف 166-167.

⁽⁶⁾ ينظر: السلمي: 119-120، وشرح المعنى: 139/133، وشرح المقدمة الخمسة: 2/3150320، وأوضاع السالك: 2/372-360.

⁽⁷⁾ ينظر: أوضاع السالك: 2/272، وشرح ابن عقيل: 1/670.

⁽⁸⁾ ينظر: شفاء العليل: 2/557-558.

⁽⁹⁾ الأحقاف: 24.

قال بعض المفسرين: إنَّ (عارضًا) تُبيِّن للضمير المبهم في رأوه. قال الرمخشري: (إِنَّمَا تُبيِّنُ وَإِنَّمَا
هَذَا الوجه أَعْرَبْ وَأَفْصَحْ)⁽¹⁰⁾، (ومثله باتفاق التمييز في قولهم: نعم رجلاً، وبش رجلاً، فإنه
تمييز للضمير نفسه لا لما يتعلَّق به)⁽¹¹⁾.

من الألفاظ التي عدَت تمييزاً (حافظاً) في قوله تعالى: (فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ)⁽¹²⁾،
قرأ حفص عن عاصم والأخوان (حافظاً). (حافظاً) هي قراءة نافع وابن كثير وأبي عمرو وابن عامر
وشعبة عن عاصم، وجعلها الطبرى لعامة أهل المدينة وبعض البصريين والكوفيين⁽¹³⁾، وأما قراءة
الإضافة فأولها (خير الحافظ) تنسب إلى الأعمش من طريق المطوعي، والقراءة الثانية (خير الحافظ) تنسب
إلى ابن مسعود وأبي هريرة، (ت 57 هـ)⁽¹⁴⁾، وهاتان الأخيرتان تؤازران حكم التمييز في اللقطين. وفي
قوله (سيحانه وتعالى): (حافظاً) مذهبان للنحوين، أولهما: القول بالتمييز، وهو الأولى، قال
الفراء: (إِنْ شَئْتَ جَعَلْتَ (حافظاً) تَفْسِيرًا لِأَفْضَلِ الْعَرَبِ تَقُولُ: لَكَ أَفْضَلُهَا كُبْشًا، إِنَّمَا هُوَ تَفْسِيرُ
الْأَفْضَلِ)⁽¹⁵⁾، وهو كذلك عند الطبرى، وأجزاء الزجاج وجعله بياناً، ويصفه مكي بالحسن، وبقارنه
الرمخشري بقولهم: هو خيرهم رجلاً، والله دره فارساً، وهو كذلك عند العكربى، وغيره، وما يحقق
تمييزاً أمران هما:

﴿أَوْلَاهُمَا: الْحَالُ بِيَانُ هُنْيَةِ اللَّهِ غَيْرُ مُشَاهِدَةٍ﴾.

﴿وَالآخِرُ: التَّمِيِّزُ بِيَانُ نَسْبَةِ، وَنَسْبَةُ الْأَشْيَاءِ إِلَى اللَّهِ حَاسِلَةٌ﴾⁽¹⁶⁾.

وفي هذين الأمرين اطمئنان، إلى حكمه نصباً على التمييز. أما القائلون بالحال فالزجاج والنحاس،
وبعهما آخرون⁽¹⁷⁾، وقد رد القول بالحال مكي لبيانهما:

﴿وَلَوْ حَذَفْتَ لِتَقْصُّ، وَهُنَّا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهَا لَيْسَ فَضْلَةً﴾.

﴿جُوازُ الْإِضَافَةِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهَا لَيْسَ حَالًا﴾⁽¹⁸⁾.

⁽¹⁰⁾ الكشاف: (3: 524).

⁽¹¹⁾ أسمالي ابن الصاحب: (2: 654).

⁽¹²⁾ يوسف: 64.

⁽¹³⁾ الكشاف: 2/ 485-486، والإنجاف: 266.

⁽¹⁴⁾ ينظر: المنحصر: 64، وإعراب القراءات الشواذ: 7/ 10/ 56، والقراءات الشاذة: 56.

⁽¹⁵⁾ ينظر: معان القراء 2/ 49.

⁽¹⁶⁾ ينظر: الطبرى: 16/ 160، ومعان الزجاج 3/ 118، والشكك: 1/ 389، الكشاف: 2/ 485، والبيان للعكربى: 2/ 737.

⁽¹⁷⁾ ينظر: معان الزجاج 3/ 118/ 3، وإعراب النحاس 2/ 477، حمزة ابن حاتمة: 197، والكتشاف: 385/ 2، والبيان للعكربى: 2/ 737.

⁽¹⁸⁾ ينظر: لاسكان القرآن 19/ 422.

⁽¹⁸⁾ ينظر: الشكل: 1/ 389.

وذهب أبو حيان في رده على الزمخشري والعكברי في هذا، إلى القول بأنَّ الحال ليس بجيد لتفيد الخبر بهذا الحال⁽¹⁹⁾، وعارضه السمين مبيناً أنها حال لازمة مؤكدة لا مبنية، وأنَّها ليست أول حال ورددت لازمة⁽²⁰⁾، ولعل في قول مكي وأبي حيان انتصاراً للقائلين بالتمييز على غيرهم، وفيما يتبناه من أحكام البيئة والنسبة دليل على التمييز.

أما قراءة (حفظاً) فهي محولة على التمييز، وقد جعله الفراء كذلك على تقدير (خيرهم حفظاً). حذف الضمير وهو مني معنى⁽²¹⁾، وبراء الرجال كذلك، وهو أبين عند النحاسين، وأخذ بهذا ابن خالويه ومكي والأباري وغيرهم⁽²²⁾، وذهب السمين إلى أنَّ تأول مثل (زيد عدل)، على المبالغة أو حذف المضاف أو وقوع المصدر موقع الوصف أجاز حمل (حفظاً) على الحال في تأويلاته الثلاث المذكورة، بيد أنَّ فيه تفصيلاً⁽²³⁾، وهو أمرٌ مسند بحقيقة الذات الإلالية متسوباً إليها الحفظ وغيره من المعاني المختلفة.

بين التمييز والفاعل:

جاء في قوله تعالى: «كَبَرْتُ كَلْمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفواهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَثِيرًا»⁽²⁴⁾، فرأى الجمهور بمنصب (كلمة) على أنها تمييز، وقرأها (كلمة) بالرفع: ابن كثير من العشرة وبخي ومجاهد والحسن وإبن أبي ليلى بالتركيب إلى أسلوب النم فهو عندهم على: كبرت كلمة مقالتهم، فأعربوا (كلمة) تميزاً، ومقالتهم مخصوصة بالذم. على (المذمومة مقالتهم)، أو (مقالاتهم مذمومة) والفاعل عند الجميع. من تناولوا الآية ضمير مستتر تقديره (هي)، وهو مفسر بالتمييز على قول البصريين⁽²⁵⁾، وذهب آخرون إلى أنه عائد على متقدم هو: مقالتهم المفهومة من قوله سبحانه وتعالى: «قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا»⁽²⁶⁾، ويرد قولهم هنا أبو حيان مؤكداً أنَّ التقدير: (كبرت الكلمة خارجة من أفواهِهم تلك المقالة التي فاهوا بها) وهو ظاهر من التمييز⁽²⁷⁾، وحمل بعضهم نصباً على معنى التعجب قدروها على ما أكيرها كلمة، قال بها الأخفش

⁽¹⁹⁾ ينظر: البحر الخيط 320/5، الدر: 519-518/6.

⁽²⁰⁾ ينظر: الدر 6/519-518/6.

⁽²¹⁾ ينظر: معانى القراءات: 49/9.

⁽²²⁾ ينظر: معانى الرجال: 118/3، وإعراب النحاس: 147/2، والمشكك: 388/1.

⁽²³⁾ ينظر: الدر 6/519/6.

⁽²⁴⁾ الكهف: 5.

⁽²⁵⁾ ينظر: إعراب النحاس: 265/2 والكتاف: 307/2، والنبيان: 100/2، والنبيان: 838/2، والجامع لأحكام القرآن: 10/10.. 353

⁽²⁶⁾ الكهف: 4، وينظر: البحر الخيط الخيط: 95/6، والدر المصنون 532/7..

⁽²⁷⁾ ينظر: البحر الخيط الخيط 95/6.

وابو عيادة والزخشي ، والسيوطى⁽²⁸⁾ ، وهو معنى تأويلي أيضاً، أبدلَ أسلوبِ الذمِّ بأسلوبِ التعجب ، وذهب بعض من النحوين إلى تأيد قول ابن عطية في عد (كلمة) حالاً ، ورده السمين قائلاً :
 (ليس هذا ظاهر) ⁽²⁹⁾ وذلك ؛ لأنَّ الكسائي يحمل بعض الأفعال على المدح والمذموم بضم العين في (قضوا ودعوا) ⁽³⁰⁾ ، وبكير محمل على ذلك ، محيكِم بآحكامِ هذا الأسلوب ، فنكرته النصوصية تغيير ماقوقة للجمهور ، وإن كان الكسائي قد أعرتها حالاً ، فقد خالفه تلميذه الفراء لتعارض الأمر مع قول الجمهور في هذا⁽³¹⁾ ، وذهب العكري وأبو حيان إلى إجازة كون المخصوص بالذمِّ مذوقاً و(خرج) صفة له ، و(التقدير هو: كبرت الكلمة تخرج من أنفواههم⁽³²⁾ ، وهو أمر ممكن ؛ لأنَّ النكرة قد خصت بالصفة ، لذلك يقرب من المعرفة فساغ كونه مخصوصاً بالمدح .
 أما قراءة الرفع فليس فيها خلاف وهي خارج موضوعنا .

بين التمييز والإضافة والبدل:

قال تعالى : (ولبثوا في كفهم ثلاثة سنين وزدادوا تسعاً) ⁽³³⁾ ،قرأ حمزة والكسائي وخلف من العشرة والحسن والأعشر من الأربعية عشر من غير تنوين في (مائة) يضافتها إلى سنين ، وقرأ الباقون بالتنوين ⁽³⁴⁾ ، وقرأ الضحاك على (ستون) ⁽³⁵⁾ . وفي قراءة التنوين خلافات في تحريم لفظة (سنين) ، فقد ذكره الفراء قائلاً (ومن نون... يريد بالإضافة ، نصب السنين بالتفسیر للعدد) ⁽³⁶⁾ ، والأمر كذلك عند الأخفش " فإن كانت تفسيراً للملة فهي جر ، وإن كانت تفسيراً للثلاث فهي نصب⁽³⁷⁾ ، فهي محولة عنده في الحالتين على التمييز ، وقد تبعه في هذا ابن خالويه والطبرسي والقرطبي⁽³⁸⁾ ، ولم يأخذوا برد الزجاج لهذا الأمر ، ورده لهذا آتى من نواح دلالية وغموية ، فالدلالة هي أخذ بكون المثلثة والمبين له سنين ، وأقل الجمع ثلاثة ، فهذا مضروب في ذاك يتبع تسعمنة ستة ، كما أنَّ ميز الملة مفرد ومحور ، وهذا

⁽²⁸⁾ ينظر: معاني الأخفش 2/363 ، والكتاف 2/703 ، والأشباد والظاهر: 21/6 ، وإعراب القرآن وبيانه: 5/532 ..

⁽²⁹⁾ ينظر: البحر الخيط 6/95 ، والدر: 440/7 .

⁽³⁰⁾ ينظر: شرح المفصل لابن عثيمين: 129/7 .

⁽³¹⁾ ينظر: معانى القراءة: 2/134 ، وشرح المفصل: 7/131 ، وأوضاع المالك: 3/73 ، وشرح ابن عقيل: 2/162 .

⁽³²⁾ ينظر: البيان للعكري: 2/838 ، والبحر الخيط: 6/95 .

⁽³³⁾ ينظر: الكهف: 25 .

⁽³⁴⁾ ينظر: سراج القراء: 10/387 ، الغيت: 99 ، الإنعاف: 289 .

⁽³⁵⁾ ينظر: المحضر: 79 ، والجامع لأحكام القرآن: 10/387 ، والبحر الخيط: 6/112 .

⁽³⁶⁾ ينظر: معاني القراءة: 2/138 .

⁽³⁷⁾ ينظر: معاني الأخفش: 2/395 .

⁽³⁸⁾ ينظر: حجة ابن خالويه: 223 ، وجمع البيان: 15/441 ، والجامع لأحكام القرآن: 10/387 .

ينفي كونه عيّزاً مع قراءة النصب⁽³⁹⁾، وردَ ابن الحاجب أقوال الزجاج كما يأتي: إنْ قوله جارٌ على قراءة الإضافة لا التثنية.

وهو أمر قد أبانه الأخفش موضحاً أنَّ حمل السنين على الجر تغيير لثة، وأكَّد ابن الحاجب أنَّ (سنين) في حالة الإضافة تغيير لغير، ويرى أنَّ الميز المجموع تغييره في الأصل مجموع نحو ثلاثة ثواب، فجاء به على الأصل المهمل أو المتروك⁽⁴⁰⁾، كقولهم: استحوذ واستصوب وكقوله سبحانه وتعالى: ﴿بِالْأَخْسِرِينَ أَعْمَالًا﴾⁽⁴¹⁾، وقد رأى الكسائي وقطرب والفراء والأخفش أنَّ العرب تضع الجمع موضع الفرد، ويراه المبرد كذلك، ويرى الفارسي أنَّ المائة قد تضاف إلى الجمع موضع المفرد، ويراه المبرد كذلك، ويرى الفارسي أنَّ المائة قد تضاف إلى الجمع، ويرى العكبري أنَّ ذلك كانَه جبر بعلامة الجمع لما ذهب من المفرد، فكانَها فتحة المفرد⁽⁴²⁾، وهذه الأقوال جميعها مُسندة للقول بالتمييز في (سنين)، وقد ردَّ الأمر الرضي وأبو حيان، وذلك لأنَّ الميز جاء مجموعاً ومنصوباً، وهذا ليس محفوظاً. على السعة في لسان العرب الذي يكون التمييز فيه مفرداً ومحروراً، وما شدَّ فضوره⁽⁴³⁾. أما الدكتور أحمد مكي الأنصاري فيذهب إلى تعديل القاعدة التنحوية إلى "تضاف مائة إلى المفرد كثيراً وتجوز إضافتها إلى الجمع بقلة"⁽⁴⁴⁾، وهو مستند في كلامه إلى قراءة الإضافة وقد سبقه القدماء بأمررين مؤكدين هما:

- إيقاع الجمع موقع المفرد حملًا على المعنى.

- اكتفاء العرب بالجمع عن المفرد جوازه⁽⁴⁵⁾. ولا يعتد بالضرورة والاضطرار بحسبه في القرآن المبين بلا ضرورة أو اضطرار. ومن النحوين من ذهب إلى تخريج (سنين) علة البدل منهم: الكسائي وأبو عبيدة والفراء والأخفش والمبرد والنحاس وغيرهم⁽⁴⁶⁾، وقال الزجاج والزمخشري بعطف البيان⁽⁴⁷⁾، وقال آخرون بالبدليلية أو عطف البيان كما هو عند ابن عطية⁽⁴⁸⁾. والبصريون لا يقولون بعطف البيان بين النكرات وشرطهم العطف بين المعرف، أما الكوفيون فيجزيون الأمرين معاً، وقد ردَّ ما حمله الكوفيون

⁽³⁹⁾ ينظر: الجامع لأحكام القرآن 10/387.

⁽⁴⁰⁾ شرح الكافية للرضي: 2/155..

⁽⁴¹⁾ الكهف: 103، وينظر: الكشف: 2/716، وقصص الفخر الرازي: 21/112، الأشابة: 4/208.

⁽⁴²⁾ ينظر: المقضي: 2/171، وحمة أبي زرعة: 414 والبيان للعكبري: 2/844 والبحر الخيط: 6/112 ونظرة البحر القرآن: 130.

⁽⁴³⁾ ينظر: شرح الكافية للرضي: 2/154 والبحر الخيط: 6/122.

⁽⁴⁴⁾ ينظر: نظرية البحر القرآن: 168، 128.

⁽⁴⁵⁾ ينظر: المقضي: 2/171، وحمة أبي زرعة: 414، والبيان للعكبري: 2/844.

⁽⁴⁶⁾ ينظر: معانى القرآن: 2/138، ومعانى الأخفش: 2/395، والمقضي 2/171، والبيان للعكبري: 2/844، والجامع لأحكام القرآن: 10/387.

⁽⁴⁷⁾ ينظر: معانى الزجاج: 3/278، بعراب الخناس: 2/272، المشكل: 1/440، الكشف: 2/716.

⁽⁴⁸⁾ ينظر: الدر: 7/471.

على ذلك إلى البدل في مثل (من ماء صدید)⁽⁴⁹⁾، وهو أمر جار في نكرة ومعرفة⁽⁵⁰⁾، وذلك؛ لأنَّ عطف البيان يكون في الكني والأعلام⁽⁵¹⁾، وبهذا يكون الرأي البصري هو الرأي السائد.

ولم يرتفع بعض التحورين قراءة الإضافة فهي عند قوم غير مختارة، وقد ضعفها أبو حاتم وخطاها المبرد واستبعدها النحاس، وذهب مكى إلى أنَّ القياس التنوين، وعليه الرضي، وهي عند العبرى حسنة في القياس، قليلة في الاستعمال⁽⁵²⁾. ويرى أبو زرعة أنها قراءة مختارة لمجيء الجمع على الأصل، وقال أبو حيان في حكم أبي حاتم، لا يجوز له ذلك، ورأى السمين عدم الالتفات إليه⁽⁵³⁾، وقد وردت للنحوة في (ستين) في قراءة الإضافة أحكام منها التمييز الذي تناولناه سابقاً، وحكمان آخران هما:

أولاً: عند الزجاج النعت لـ(مائة)، إذ قال: (وَجَائزُ أَنْ تَكُونَ (ستين) نَعْتَ الْمِائَةِ وَهِيَ مَحْمُولَةُ عَلَى مَعْدُودَةٍ أَوْ مَسْوِيَّةٍ إِذْ جَعَلْتَ لِثَلَاثَ أَوْ مِائَةٍ)⁽⁵⁴⁾، وهو رأى تفرد به الزجاج.

ثانياً: بالبدل من (مائة)، قال أبو جعفر (والخفضل رد على مائة، لأنَّها متن)⁽⁵⁵⁾، وتبعه مكى يجعله العبرى حُكْماً لِقَوْمٍ⁽⁵⁶⁾، وهو أمر متحقق في هذا الموضع للأسباب الآتية:

❖ إيدال نكرة من نكرة أمر جار في العربية.

❖ لفظ (ستين) هو المقصود بالحكم في اللب⁽⁵⁷⁾.

والحكم الثاني متسبقٌ مع ما هو مشروطٌ في البدل، أما الحكم الأول فهو قائمٌ علىأخذ الجامد بالمشتق حتى يتسع الحكم بالنعت في (ستين) وفيه تكليف التأويل.

الخاتمة:

هذا البحث الموسوم (التمييز في القراءات القرآنية) قد بَرَزَ الآيات القرآنية التي جاء في توجيهه بعض ألفاظها التمييز وقد بُيَّنت في ما يأتى:

1. جاء في التمييز في خمس آيات كرمات.

⁽⁴⁹⁾ ينظر: البحر الخيط: 6/112، ابن عقيل: 220/2، الاصطلاف: 101، م/112، الانعاف: 289.

⁽⁵⁰⁾ ينظر: الغرة: 394/1.

⁽⁵¹⁾ ينظر: شرح المفعول لابن بعشن: 71/3.

⁽⁵²⁾ ينظر: المقتضب: 171/2، واعراب النحاس: 272/2، والمشكل: 440/1، وحمة أبي زرعة: 414، والبيان: 2/844، وشرح الكافية للرضي: 2/155.

⁽⁵³⁾ ينظر: حمة أبي زرعة: 414، والبحر الخيط: 6/112، والدر المصور: 470/7.

⁽⁵⁴⁾ ينظر: معانى الزجاج: 3/278، وجمع البيان: 15/144-145..

⁽⁵⁵⁾ ينظر: اعراب النحاس: 272/2، والمشكل: 440/1، والبيان للأبياري: 2/106.

⁽⁵⁶⁾ ينظر: م.ن.

⁽⁵⁷⁾ ينظر: شرح ابن عقيل: 247/2.

2. وقع الخلاف بين العلماء في توجيه هذه الألفاظ بين الحال والتمييز والبدل وعطف البيان للألفاظ التي قرئت منصوبة.
3. قرئت هذه الألفاظ بالرفع من بعض القراء ووجهت توجيهها نحو آخر.
4. لا يجوز تضييف أو رد قراءة متوترة وإن تعارضت مع القاعدة النحوية وما دام هناك توجيه مقبول من علماء آخرين فيؤخذ به، وإن لم نجد فعلينا البحث عن توجيهه صحيح فاختلط علينا وليس في القراءات وقصور العلم لا ينصح على صحة الألفاظ.

جريدة المظان:

- 1 - انتلاف النصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة: عبد اللطيف بن أبي بكر الشرجي الزبيدي، تتح: د. طارق الحبابي، ط١، عالم الكتب، بيروت 1407هـ/1987م.
- 2 - اتساع فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر، للشيخ أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الفتى الدبياطي الشافعى، الشهير بالبناء، صاحب على بن محمد الضباع، دار الندوة الجديدة، بيروت، لبنان.
- 3 - ابن الكاتب لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة: تتح: محمد محى الدين عبد الحميد، ط٣، مطبعة السعادة بمصر 1377هـ/1958م.
- 4 - الأئمة والظواهر في النحو للإمام جلال الدين السيوطي، تتح: د. عبد العال سالم مكرم، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت 1406هـ/1985م.
- 5 - الأصول في النحو لأبي بكر محمد بن سهيل بن السراج: تتح: د. عبد الحسين الفتنى، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت 1407هـ/1987م.
- 6 - إعراب القراءات القرآنية الشواد لأبي البقاء العكيري: تتح: محمد السيد أحمد عزوز، ط١، عالم الكتب، بيروت - لبنان، 1417هـ/1966م.
- 7 - الإنفاس في القراءات السبع لأبي جعفر أحمد بن علي بن أحمد بن خلف الأنصاري البانش، تتح: د. عبد المجيد قطامش، ط١، دار الفكر - دمشق - 1403هـ.
- 8 - الأمالي الشهرية لأبي السعادات بن الشهري، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.
- 9 - الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحوين البصريين والكتوبيين لأبي البركات عبد الرحمن بن محمد ابن أبي سعيد الأنباري النحوي، تتح: محمد محى الدين عبد الحميد، ط٤، المكتبة التجارية مصر 1480هـ/1961م.
- 10 - أوضح المسالك إلى الفقىء ابن مالك لابن هشام الأنصاري، تتح: محمد محى الدين عبد الحميد، ط٦، دار الفكر - لبنان، 1394هـ/1974م.
- 11 - الإيضاح في شرح المفصل للشيخ أبي عمرو بن عمر المعروف بابن الحاجب النحوي، تتح: د. موسى بناني العليانى، مطبعة العانى، بغداد، 1402هـ/1982م.
- 12 - "البيان في غريب إعراب القرآن": لأبي البركات الأنباري تتح: د. طه عبد الحميد طه، مراجعة مصطفى السقا، الهيئة المصرية العامة للتتأليف والنشر، 1390هـ/1970م.

- 13 - التأویل النحوی فی القرآن الکریم: د. عبد الفتاح احمد الحمز، ط١، مکتبة الرشد، الیاض 1404ھ/1984م.
- 14 - التبیان فی اعراب القرآن لأبی البقاء عبد الله بن الحسین العکبیری، تج: علی محمد البجاوی، دار الشام للتراث، بیروت - لبنان، 1976م.
- 15 - التبیان عن مذاہب النحویین البصریین والکفریین لأبی البقاء العکبیری، تج: د. عبد الرحمن بن سلیمان العقیمی، ط١، دار الغرب الإسلامی، ط١، 1413ھ/1993م.
- 16 - تفسیر البحر المحيط: لمحمد بن یوسف الشهیر بابی حیان الأنلسی، تج: الشیع عادل احمد عبد الجود، والشیع علی محمد معرض، ط١، 1413ھ/1993م.
- 17 - التفسیر الكبير للإمام الفخر الرازی، ط١، مؤسسة المطبوعات الإسلامية، القاهرة 1357ھ/1938م.
- 18 - التلخیص فی القراءات الثمان للإمام أبی مفسر عبد الكریم بن عبد الصمد الطبری، تج: محمد حسن علی موسی، ط١، مراسم للدعاية والإعلان، جدة 1412ھ/1992م.
- 19 - التبییر فی القراءات السبع: للإمام أبی عمر و عثمان بن سعید الدانی، عنی بتصحیحه: اوتو برتل، مطبعة الدولة، استانبول، 1930م.
- 20 - جامع البیان عن تأویل أبی القرآن أبی حنفی محمد بن حنبل الطبری، تج: محمود محمد شاکر، مراجعة أحمد محمد شاکر، دار المعارف بصریر، 1957م-1969م.
- 21 - الجامع الصحيح: مسند الإمام الربيع بن حبیب بن عمر الأزدی البصیری، تج: محمد ادريس، وعائض یوسف، ط١، دار الحکمة، بیروت، مکتبة الاستقامة، سلطنة عمان 1415ھ.
- 22 - الجامع لأحكام القرآن لأبی عبد الله محمد بن أحمد الانصاری القرطبی، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ط٣، عن طبعة دار الكتب المصرية، 1387ھ/1967م.
- 23 - الجملة العربية، تأییفها واقسامها: د. فاضل صالح السامرائي، منشورات المجمع العلمی العراقي، بغداد 1419ھ/1998م.
- 24 - الحجۃ فی القراءات السبع المنسوب لابن خالویه، تج: د. عبد العال سالم مکرم، ط٣، دار الشروق، بیروت 1399ھ/1979م.
- 25 - حجۃ القراءات للإمام الجلیل أبی زرعة عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة، تج: سعید الأفغانی، ط١، منشورات جامعة بنغازي 1394ھ/1974م.
- 26 - الحجۃ للقراءات السبع، آئمۃ الأمصار بالحجاز والعراق والشام، النین ذکرهم أبو بکر بن مجاهد: لأبی علی الحسن بن عبد الغفار الفارسی، تج: بدر الدین فهوجی، وبشير جویجاتی، ط٢، دار المامون للتراث 1413ھ/1993م.
- 27 - الخصائص لأبی الفتح عثمان بن جنی، تج: محمد علی النجاشی، ط٢، دار الهدى للطباعة والنشر، بیروت، لبنان.
- 28 - الدر المصنون فی علوم الكتاب المکنون: لأحمد بن یوسف المعرف بالسمین الحلبي، تج: د. أحمد محمد الخراط، ط١، دار القلم، دمشق 1406ھ-1415ھ/1986-1994م.
- 29 - روح المعانی فی تفسیر القرآن المظیم والسیع المثانی، لأبی الفضل شهاب الدین السيد محمود الألویسی البغدادی، المطبعة المنیریة، مصر.

- 30 - السبعة في القراءات لابن مجاهد، تتح: د. شوقي ضيف، ط3، دار المعارف، مصر، 1988م.
- 31 - شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك لابن عقيل، تتح: محمد محبي الدين عبد الحميد، ط4، دار الفكر، 1384هـ/1964م.
- 32 - شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات لأبي بكر محمد بن القاسم الأنصاري، تتح: عبد السلام محمد هارون، ط2، دار المعارف بمصر، 1969م.
- 33 - شرح الكافية في النحو للشيخ رضي الدين محمد بن الحسن الاسترباذاني النحوي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1405هـ/1985م.
- 34 - شرح اللسع، لابن برهان المعتبري، تتح: د. فائز فارس، ط1، مطابع الكويت تايمز التجارية، الكويت 1404هـ/1984م.
- 35 - شرح الفصل للشيخ موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش النحوي، عالم الكتب، بيروت.
- 36 - شرح المقدمة المحسبة، لطاهر بن أحمد بن باشاز، تتح: د. خالد عبد الكريم، المطبعة العصرية، الكويت، 1977م-1976هـ.
- 37 - العنوان في القراءات السبع، لأبي طاهر إسماعيل بن خلف المقرئ الانصاري الأنطليسي، تتح: د. زهير زاده، ود. خليل العطية، ط1، عالم الكتب، بيروت 1505هـ/1985م.
- 38 - العوامل العائنة النحوية في أصول علم العربية، لعبد القاهر الجرجاني، شرح خالد الأزهرى، تتح: د. البدر اوى زهران، ط2، دار المعارف، مصر 1988م.
- 39 - غيث النفع في القراءات السبع لولي الله سيدى على التورى السفاقى، دار الفكر، بيروت - لبنان، 1415هـ/1995م.
- 40 - الكتاب لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر المشهور بسيبوه، تحقيق عبد السلام هارون عالم الكتب، بيروت - ط2، 1403هـ/1983م.
- 41 - الكشف عن دقائق غواصات التنزيل وعون الأقاويل في وجوه التأويل للإمام حار الله محمود بن عمر الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان.
- 42 - الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها لأبي محمد مكي بن أبي طالب القيسى، تتح: د. محبي الدين رمضان، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت 1401هـ/1981م.
- 43 - كشف المشكلات وإيضاح المضلالات في إعراب القرآن وعلل القراءات لنور الدين أبي الحسن علي بن الحسين الباقولى الملقب بـ(جامع العلوم النحوى)، تتح: د. عبد القادر عبد الرحمن السعدي، ط1، دار عمار، عمان 2001هـ/1421هـ.
- 44 - اللسع في العربية: لأبي الفتح عثمان بن جنى، تتح: حامد عبد المؤمن، ط2، عالم الكتب، بيروت، 1405هـ/1985م.
- 45 - مجاز القرآن، لأبي عبيدة معمر بن المتنى التميمي، عارضه باصوله وعلق عليه، د. محمد فؤاد سرزيكن، ط1، الناشر محمد سامي أمين الخاجي الكتبى بمصر، 1374هـ/1954م.
- 46 - المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز للقاضى أبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطيه الأنطليسى، تتح: عبد السلام عبد الشافى محمد، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1422هـ/2001م.

- 47 - مختصر في شواز [القراءات] من كتاب البيهقي لابن خالويه، عن بيشره، بوجستن لسر، دار الهجرة، مصر، 1934م.
- 48 - المسائل المشكلة المعروفة بالبغداديات لأبي علي النحوى، تتح: صلاح الدين عبد الله السنكاري، مطبعة العانى، بغداد، 1983م.
- 49 - معانى القرآن لأبي الحسن سعيد بن مسدة الأخفش، تتح: د. فائز فارس، الكويت، ط1، 1401هـ/1981م.
- 50 - معانى القرآن لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1980م.
- 51 - معانى القرآن وإعرابه للزجاج، تتح: د. عبد الفتاح عبد شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1408هـ/1988م.
- 52 - المغنى في النحو للإمام تقي الدين أبي الخير منصور بن فلاح اليمنى النحوى، تتح: د. عبد الرزاق عبد الرحمن أسمد السعدي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1999م.
- 53 - مغني اللبيب عن كتب الأئمأة للإمام محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن هشام الأنصارى المصرى، تتح: محمد محى الدين عبد الحميد، عالم الكتب، بيروت - لبنان.
- 54 - المقتصب لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد، تتح: محمد عبد الخالق عصيمة، عالم الكتب، بيروت - لبنان.
- 55 - نحو القراءات الكوفيين: خديجة أحمد مقتني، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، ط1، 1406هـ/1985م.
- 56 - النشر في القراءات العشر للحافظ أبي الخير محمد بن محمد الدمشقى الشهير بابن الجزري، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- 57 - نظرية النحو القرآنية، نشأتها وتطورها ومقوماتها الأساسية: د. أحمد مكي الأنصارى، ط1، دار القبلة للثقافة الإسلامية، مكة المكرمة 1405هـ.
- 58 - معجم الهراسع في شرح جمع الجواسم: جلال الدين السيوطي، تتح: عبد السلام محمد هارون، ود. عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية، الكويت، 1975-1980م.



المفهوم النحوي في (كليات) الكفوبي بين المصطلح والتعریف

د. غازي مختار طليمات^(١)

أ. العربية لغة ولود:

إذا كانت اللغة "أصواتاً يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"^(٢) فإن هذه الأصوات مقيدة بقيدين: .

أولهما: المدرج الصوتي الممتد من الشفتين إلى أقصى الحلق.
وثانيهما: ما تستطيع هذه الأصوات صنته في أثناء تقلبها وتركبها من ألفاظ مستعملة وألفاظ يمكن أن تستعمل في المستقبل، وكلما الضربين له مقدار محسوب لا تقوى اللغة على مجاوزته. فالأنفاط العربية المستعملة مئانون ألف مادة، والممكنة الاستعمال يرقى بها الحساب إلى اثنين عشر ألف ألف مادة، وهي على كثريتها إلى نفاد لا إلى ازدياد، جمود بعضها أو إهماله بعد استعماله، كأكثر المفردات المتصلة بالبداونة والبادية، ولأن استعمال قسم من مخزونها اللغطي الضخم يعني نفاد هذا القسم أو نقص الرصيد اللغوي الذي تعترض به.

أما الأغراض فإلى ازدياد لا يصيّر العقم، وإلى تكاثر دائم التجدد، وتجددها في ميادين العلوم والآداب والفنون وغيرها من آفاق التفكير لا يتوقف عند حد. ولهذا لم يكن بد لثيبة حاجات العقل من أوعية لفظية تستوعب أفكاره إما بإبداع صيغ جديدة من مدخلات اللغة القدية على سبيل الاشتغال أو

^(١)أستاذ جامعي سوري

^(٢)لسان العرب (لغوي).

النحو، وإنما بتحميم الألفاظ المعروفة دلالات لم تكن تدل عليها من قبل على سبيل الاشتراك لكي تتمكن اللغة المحدودة الأصوات من مواكبة الفكر الدائم التغير والتتطور، والثانية أجمع من الأولى وأشيع. قال السيوطي : ”قال الإمام فخر الدين الرازي وأتباعه : لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ لأن المعاني التي يمكن أن تعقل لا تنتهي ، والألفاظ متاهية لأنها مرکبة من المعرفة . والمحروف متاهية ، والمركب من المتاهي متاه ، والمتاهي لا يضبط ما لا يتاهي ، ولابد من تناهى المدلولات“⁽³⁾.

ولا يعنينا في هذا البحث أن ندرس كلّ ما استجد في العربية من ألفاظ منذ بداية العصر الإسلامي حتى فجر النهضة الحديثة ، فإن دراسة هذه الألفاظ بله الإباحة بها مطلب عسير المثال ، يقصر عنه بحث محدود الطول كبحثنا هذا ، ويصلح له معجم كبير يحيط بثرتنا اللغوية الضخمة ، أو دراسة مفصلة تغطي الدخيل والمغرب من المبتكر والمولود ، كما تميز أسماء الآلات والذوات والمحسوسات المتداولة في ميادين الحياة من المصطلحات العلمية التي اشتبهت أسرأً وطواوف وفق تشعب العلوم التي تمخضت عنها الحضارة العربية الولود . والضرب الآخر بلا جدال يعد أولى بالدرس مما سواه ، لأن تطور كل علم من العلوم مرتبط ارتباطاً وثيقاً بوضوح المصطلحاته ودقة دلالاتها.

وفي هذا البحث لا يعنينا كذلك أن ندرس مصطلحات العلوم كلها ، ولا مصطلحات علم واحد في كلّ ما ألف أرباب هذا العلم من أسفار مفصلة ورسائل مجملة ، فإن تصور هذا المطلب كان فوق ما خطط لنا حينما أرسلنا بضررنا في ثراثنا بصورة عامة ، وفي ثراثنا النحوي على نحو خاص . ولذلك آثرنا الاكتفاء بدراسة المصطلح في فن واحد من كتاب واحد ، هو المصطلح النحوي في كتاب ”الكليات“ لأبي البقاء الكفوي أحد العلماء الأعلام ، والقضاة الأصوليين في القرن الحادي عشر الهجري (ت : 1093)⁽⁴⁾.

فما مصطلحنا النحوي؟ وكيف ظهر وتطور حتى اخذت الصورة التي تطالعنا قسماتها في كتاب ”الكليات“؟ وما الضوابط التي احتكم إليها أرباب النحو والصرف في صياغة ألفاظه؟ ثم ما مدى دقة التعريفات التي وضحت هذه الألفاظ وحددت دلالاتها؟ وهل استطاع أبو البقاء الكفوي - وبين يديه ثروة موروثة من مصطلحات وتعريفات - أن يكون أدقّ من سبقوه فيما نقد وحدد؟.

(3) المهر 4 / 1

⁽⁴⁾ هو أبوسليمان أبيسوب بن موسى الحسيني القرمي الكفوي أحد قضاة الأحناف . ولد في مدينة كفرنة ببركينا . تخلص من الفقه والأصول وعلم الكلام وعلوم العربية . وبعد موته أقيمت كفنه صار إلى الإنقاء والقضاء فيها . ثم ولـي القضاء في القدس وبغداد . نفاه السلطان محمد خان إلى كفرنة ، فأقام فيها حتى عشر عاماً أعيد بعدها إلى استنبول ليترول فيها القضاء حتى رفاته سنة 1093 هـ — (الإعلام للزركلي 1/38 طبعة دار الملايين 1986م) . وذكر عمر رضا كحاله في محض المؤلفين 3/3 أنه تسرى وهو قاض في القدس . وجاء في هدية العارفين 1/229 أنه توفي سنة 1094 هـ ، وأن له كتاباً بالتركية عنوانه (نحو الشاهان) وهو في فروع الحنفية . وانظر ترجمته في معجم الطبوغرافيات لسركيس 293 وإياض المكون 1/251 و 2/380 .

ب. ظهور المصطلح النحوي:

قال أحمد بن فارس اللغوي: "الصاد واللام والباء أصل يدل على خلاف الفساد"⁽⁵⁾. وقال الأزهري: "تصالح القوم واصطلحوا بمعنى واحد"⁽⁶⁾. وكلاهما يعني أن الجذر الثلاثي للفظة (مصطلاح) كان يعني في الجاهلية الصلح أو الصلاح المنافق للفساد، ولم يكن يدل على شيء من المعنى الذي اكتسبه في العصور التالية، وأن الفعل (اصطلحوا) لم يكن يعني أكثر من اتلاف القوم بعد الاختلاف.

ثم صقل التطور هذا اللفظ، وأضفت إلى معناه الأول معنى جديداً يوضحه الزبيدي فيقول: "الاصطلاح اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص"⁽⁷⁾ ويحدد غيره المصطلح العلمي، فيقول: "المصطلح العلمي هو لفظ اتفق العلماء على استخدامه للتعبير عن معنى من المعاني"⁽⁸⁾. والاصطلاح يجعل للألفاظ مدلولات جديدة غير مدلولاتها اللغوية الأصلية⁽⁹⁾.

وربما كان مصطلح "العربية" هو المصطلح الأول الذي أطلقته الطبقة الأولى من النحاة على العلم الذي سمي بعد ذلك "نحواً". ربما كان المصطلحان قد ظهرتا في وقت واحد، ثم غلب الثاني الأول. قال الدكتور محمد خير حلواني: "مصطلح (عربية) ومصطلح (نحو) هما اللذان أطلقوا على هذا العلم، ثم زال الأول على الأيام، وبقي الثاني"⁽¹⁰⁾ وقيل: إن أول النحاة الذين استعملوا مصطلح النحو هو عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي (ت: 117هـ). وهكذا انتقل اصطلاح النحو من المعنى اللغوي، وهو القصد والطريق إلى المعنى الاصطلاحي كعلم قائم بذاته له قواعده وضوابطه وأقيسته الخاصة⁽¹¹⁾.

وفي نهاية القرن الهجري الأول وببداية القرن الثاني تداولت ألسنة النحاة مصطلحات أخرى هي "الكلام واللحن، والإعراب، والمجاز"⁽¹²⁾. ولا يستطيع الباحث أن يعزّز كل مصطلح منها إلى عالم يخصه بشرف وضعه لتبين: -

أولئما: أن النحو نفسه لم يكن قد أصبح في هذه الفترة علمًا مستقلًا، فالنحو في هذه الحقبة قارئ، لغوي فقيه محدث. وكان النحو ينمو في ظل هذه العلوم جميعاً⁽¹³⁾ وإذا لم يكن النحو قد أصبح

⁽⁵⁾ معجم مقاييس اللغة، مادة (صلح).

⁽⁶⁾ مهدب اللغة (صلح) / 4 . 243.

⁽⁷⁾ ناج العروس (صلح).

⁽⁸⁾ المصطلحات العلمية ص: 6.

⁽⁹⁾ المصدر السابق ص: 6.

⁽¹⁰⁾ المفصل في تاريخ النحو العربي ص: 15.

⁽¹¹⁾ المصطلح النحوي ص: 19.

⁽¹²⁾ المصطلح النحوي ص: 16.

⁽¹³⁾ المصدر السابق ص: 191.

علمًا مستقلًا، له موضوعاته المحددة، وأفاقه المميزة من آفاق العلوم الأخرى، ولم يظهر علماؤه المترغبون لتمحيصه وتخصيصه فإن عزو مصطلحاته إلى واضعين، يقع عليهم الاختيار، لا يتجاوز التخمين إلى اليقين.

- وثانيهما: أنه لم تصل إلينا مؤلفات متخصصة، كتبها نحاة هذه الفترة التمهيدية، فستستطيع على Heidiها أن تختص كل عالم بما وضع، غير أنها نستطيع أن نزعم أنه كان لهؤلاء النحاة الذين ظهروا قبل الخليل "فضل الإسراع بالنحو لبلوغ الدرجة التي هيأت للخليل إرساء قواعده على أساس مبنية من الإدراك والفهم لخصائص اللغة وأسرارها"⁽¹⁴⁾. ويستطيع الباحث باستقراء الآراء المعروفة إلى الخليل أن يتسبّب إليه إبداع مصطلحات كبيرة. قال د. محمد خير حلواني: "ولعل الخليل هو الذي اصطلاح في علم اللغة على الجهر والبهس والمخرج. وربما كان أول من أطلق على القرينة اللغوية التي تصاحبها حركة إعرابية خاصة مصطلح العامل. وتقولوا عنه قوله: أنا من سَمَّي الأوعية ظروفًا"⁽¹⁵⁾.

ومهما يكن حظ المصطلحات التي صنعتها الخليل من الكثرة والدقة فإنها ساعدت على صقل المصطلحات الأولى ورفقتها بمصطلحات جديدة ظهرت في كتاب تلميذه العبري سيبيوه (ت: 180هـ). فما مقدار هذه المصطلحات؟ وما حظها من الوضوح في الدلالة؟ وكيف تطورت مصطلحات النحو من بعده؟

جـ. تطور المصطلح النحوي:

تحتختلف آراء الباحثين فيما قدم سيبيوه إلى النحو من مصطلحات ولا يعود اختلافهم إلى خطأ في الحساب والإحصاء، بل إلى تسامحهم أو تشددهم في معنى المصطلح، وما يجب أن يكون، فهو اللفظ الدال على معنى نحوي محدد كالاسم والفعل، والفاعل والمفعول، والرفع والنصب، أم هو هذا اللفظ نفسه مقترناً بتعريف دقيق يضبط دلالته ويعيز من سواه؟.

فمن الذين ذهبوا للذهب الأول منْ وجد في كتاب سيبيوه "نحو مئة مصطلح"⁽¹⁶⁾. ومن الذين ذهبوا للذهب الثاني من رأى أن "كتاب سيبيوه يكاد يخلو من التعريف على وجه العموم. فهو مثلاً لم يعرف الفاعل ولا الحال ولا البدل ولا غير ذلك من أبواب النحو"⁽¹⁷⁾.

⁽¹⁴⁾ المصدر السابق ص: 191.

⁽¹⁵⁾ المفصل في تاريخ الحر 1/ 253.

⁽¹⁶⁾ معجم مصطلحات النحو والصرف والمعروض والقراءات: 21.

⁽¹⁷⁾ البحر العربي والدرس الحديث ص: 72.

وعلى سبيل التوضيح لا التمثيل نقول: إنْ كنت من الفريق الأول قلت: استعمل سيويه مصطلح الإضمار وإن لم يعرفه التعريف العلمي المنطقي. قال د. إبراهيم السامرائي: "لقد جاء مصطلح الإضمار في كتاب سيويه، وهو قوله: وأما الإضمار فنحو: هو، وإياه، وأنا"⁽¹⁸⁾.

وإنْ كنت من الفريق الثاني قلت كما قال د. شوقي ضيف: "يغلب على سيويه أن يعني في توضيح الباب الذي يتحدث عنه بذكر أمثلته التي تكشفه"⁽¹⁹⁾. فإذا عمد سيويه إلى تعريف الكلام لم يقل: الكلام لفظ مفيد، وإنما يقول: الكلام اسم و فعل و حرف"⁽²⁰⁾ و قوله هذا تقسيم لا تعريف، غير أن إدراكه أقسام الكلام دليل على وضوح المصطلح في ذهنه.

ولا يجحد أصحاب المذهب الثاني فضل سيويه في تعريف ما حاول تعريفه، سواء أحالفه النجح فيما حاول أم خالفه. قال د. شوقي ضيف: "وقد يعمد سيويه إلى المنهج العقلي المجرد، فيحاول أن يجد بعض ما يتحدث عنه من أبواب عن طريق التعريف الكلبي الجامع، من ذلك تعريفه للفعل في السطور الأولى من الكتاب إذ يقول: وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث (مصادر) الأسماء، وبينت لها مضى، ولا يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع"⁽²¹⁾.

ولعل أفضل مصطلحات سيويه وأقربها إلى الدقة تلك التي يقترن فيها الحد بالمثال، كقوله في تعريف المبدأ: "هذا باب المستند والممستد إليه، وهو ما لا يعني واحد منها عن الآخر، ولا يجد المتكلم منه بدأ. فمن ذلك الاسم المبدأ والمبني عليه، وهو قوله: عبد الله أخوه وهذا أخوه"⁽²²⁾. غير أن هذا النمط قليل الورود في الكتاب. وهو على قلته يعني أن سيويه أسمهم إسهاماً بارزاً في إغناء المصطلح التحوي، سواء أكان ما أسمهم فيه مما وضعه، أم ما نقله عن شيخه الخليل.

وبعد سيويه ظهر خاتمة كبار ارتفعوا بالمصطلح التحوي البصري، فصدقوا ما نقلوا، وزادوا على ما وجدوا، وطربوا وابتكرموا، ووفوا المصطلح حقه من الدقة والإيجاز والوضوح. ومنهم قطرب محمد بن المستير (ت: 206هـ) والأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة (ت: 211هـ) وأبو عمر الجرمي صالح بن إسحاق (ت: 225هـ) وأبو عثمان المازاني بكر بن محمد (ت: 249هـ) وأبو العباس البرد محمد بن يزيد (ت: 285هـ). فقد استطاع هؤلاء البصريون بمناقشتهم الخصبة أن يرقوا بمصطلحات التحوي إلى مرحلة من النضج قاربت الكمال.

⁽¹⁸⁾ المدارس الحجرية أسطورة وواقع ص: 99 وانظر كتاب سيويه (طبعة هارون) 2/2، 368.

⁽¹⁹⁾ المدارس الحجرية ص: 62.

⁽²⁰⁾ 12/1.

⁽²¹⁾ المدارس الحجرية ص: 64 وانظر الكتاب 1/12.

⁽²²⁾ الكتاب: 1/23.

وفي هذه الحقبة ظهر خاتة الكوفة وأبرزهم علي بن حمزة الكسائي (ت: 189) وبخي بن زياد الفراء (ت: 207هـ) وأبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب (ت: 291هـ). وحاولوا أن يصوغوا آراءهم بمصطلحات جديدة، فلم يصيروا إلا حظا يسيرا من التوفيق. "وَدَلُ الدرس النحوِي عَلَى أَنْ مَصْطَلْحَ الْكُوفِينَ لِلْمَوَادِ النَّحْوِيَّةِ مَصْطَلْحٌ لَا يَتَنَصَّفُ بِالشَّمْوَلِ وَالسَّعْدَةِ"⁽²³⁾. وعلى أن الكوفيين "يُفَقِّرُونَ إِلَى الْإِحْكَامِ فِي مَصْطَلْحِهِمْ". وأيَّا ذلك أن المصطلح الواحد عندهم يدل على موضوعات عدَّة⁽²⁴⁾ كمصطلح التفسير الذي يعني عندهم التمييز والمفعول لأجله. وأيَّا كذلك أن خاتة بغداد ومصر والأندلس في القرن الرابع الهجري والقرون التي أعقبته آثروا مصطلح البصرة على مصطلح الكوفة فيما صنفوا وألفوا، وأن ابن يعيش وابن هشام الأنصاري، وأبا حيان الأندلسي وجلال الدين السيوطي وأمثالهم استطاعوا أن يكتبوا بمصطلحات البصرة أضخم كتب النحو في لغة العرب، وأورثوا أبا البقاء الكوفي تراثاً ضخماً من المصطلح النحوِي، فكيف فهمه وأفهمه، وكيف ترس به في "كلياته"؟

د. كتاب الكليات:

"الكليات" معجم موسوعي نفيس، حققه د. عدنان الدرويش والأستاذ محمد المصري، وأصدرته وزارة الثقافة السورية في خمسة مجلدات. وضخامة حجمه من ناحية، وتتنوع موضوعاته من ناحية أخرى يلحظهاته بالموسوعات الفكرية العامة.

ينطوي هذا الكتاب على ما يقرب من ستة آلاف مادة، صنفت على حروف المعجم تصنيناً يأخذ بأوائل الكلمات، ولكنه في ترتيب المواد لا يلتزم الدقة التامة في مراعاة الحرفين الثاني والثالث. ولذلك اضطرّ محققاه بعد إصدارهما الجزء الأول عطلاً من الفهارس إلى تخلية الأجزاء الأخرى بفهارس تستدرك هذا النقص، وتعيد الترتيب على نحو معجمي دقيق لتعيين الباحث على الظفر بما يلتمس في مظانه من الكتاب.

والمواد التي يشتمل عليها الكتاب متعددة الأغراض، وهي في الجملة المصطلحات التي استوعت ثقافتنا العربية الإسلامية طوال القرون العشرة التي سبقت ظهور الكوفي وكلياته في القرن الحادي عشر الهجري. وأبرز الموضوعات التي رصها المؤلف في مصطلحات الكتاب رصاً مكتناً دسمًا: الفلسفة، وعلم الكلام، والمنطق، وأصول الفقه، والفقه الحنفي، والنحو والصرف، وغيرهما من علوم العربية كالبلاغة والعروض، إلى جانب المصطلحات المتداولة في كتب الحديث والتاريخ والعلوم والفنون الأخرى.

⁽²³⁾ المدارس النحوية / سطوره وواقعه ص: 112.

⁽²⁴⁾ المصدر السابق ص: 148.

إن دراسة هذه الآلاف الستة من مواد الكتاب غير متوازنة، بل هي متفاوتة القدر والمقدار، يطول بعضها حتى يملاً بعض صفحات، وبقصر بعضها فلا يزيد على بضعة أسطر، أو بعض كلمات. ولا ينم طول الدرس على خطر المدروس، ولا قصره على تفاهته، وإنما يعود التفاوت - كما نظن - إلى مدى اهتمام المؤلف بالعلم أو بمصطلح العلم الذي يعرض له، أو إلى حظه من العلم الذي يخوض فيه، أو إلى عمق الفهم للأغراض التي استأثرت بعانته، أو إلى ضحالته في الأغراض التي كانت عينه تقتضيها أو تنظر إليها نظرة المستطاع العجلان لا نظرة المدقق الحمق.

ومهما يكثُر حظ أبي البقاء الكفووي من العلوم التي عرض مصطلحاتها أو يقلّ فإن ما يعنيها هو المصطلح النحووي الذي ذكرنا تطوره على نحو سريع منذ بداية ظهور النحو إلى نهاية نضجه في القرن الرابع الهجري.

هـ. المصطلح النحووي في الكليات:

١. مقداره في الكتاب:

لم يؤثِّر عن أبي البقاء الكفووي أنه كان نحويًا من النحاة البارزين في عصره بل أثر عنه أنه كان فقيهًا وقاضياً على منصب أبي حنيفة. وفي القضاء قضى فترة طويلة من حياته، إذ ولد منصب في موطنه "كتمة" ثم في القدس واستتبول وبغداد. وربما كان غرضه الأول من تصنيفه هذا الكتاب خدمة المذهب الحنفي، وشرح معاني مصطلحاته للشدة من طلبة الفقه مقتدياً بالطبراني في كتابه *القيم* (المغرب).

ثم أبعد المؤلف مرماه، أو اتسع في مسعاه، فضمَّ إلى الفقه العلوم الأخرى. والفقه بطبيعته يحتاج إلى علوم كثيرة، ومصطلحات كثيرة، من بينها أو في مقدمتها النحو ومصطلحه. ولذلك فرض المصطلح النحووي نفسه على كتاب "الكليات".

لا يبالغ من يزعم أن سدس المصطلحات التي يضمها كتاب الكليات مصطلح نحوي أو مادة نحوية. وإذا كان قد قدرنا مواد الكتاب كلها بستة آلاف مادة فقد قدرنا يعني أن في الكليات ألف مادة نحوية أو ذات صلة بالنحو. لكن قولنا لا يعني أن فيه ألف مصطلح نحوي محض، لأن مصطلحات النحو كلها في علم النحو كله، وفيما ألف النحاة من كتاب سيبويه إلى عصر الكفووي لا تبلغ ألف مصطلح.

الحق أن عدة المصطلحات النحوية الخالصة للنحو لا تزيد في الكتاب على مئتي مصطلح، وأن المواد الكثيرة الأخرى - على صيتها الوثيقة بالنحو - ليست من المصطلحات. إن مجموعة كبيرة من هذه المواد تتتألف من الأسماء والأدوات والحرروف كأسماء الموصول وأسماء الإشارة وأدوات الشرط وأدوات الاستفهام وحرروف النصب والجزم والجر، جُعل كل منها مادة واتخذ مكانه في موضعه المعجمي من الكتاب. وإن مجموعة كبيرة أخرى وردت في نهاية الجزء الخامس في باب الفوائد والمسائل المفردة، وهذه المجموعة الملحة بالكتاب أقرب إلى (الكليات) وأشبه بطبيعة الكتاب من الحرروف والأدوات المقحمة فيه.

2. المصطلح النحووي بين الحقيقة والمجاز:

ذكرنا قبل أن المصطلح العلمي سواءً أكان نحوياً أم غير نحوبي "هو لفظ اتفق العلماء على استخدامه للتغيير عن معنى من المعاني"⁽²⁵⁾ أفيعني ذلك أن للعلماء الحق في إطلاق ما يختارون من الأنماط على ما يعرض لهم من المعاني، ولو لم يكن بين اللفظ القديم والمعنى الجديد ارتباط يسُوَّغ هذا الإطلاق؟ في كليات الكفوبي ما يوحى بأن للعلماء مثل هذا الحق، وبأن الذين تواضعوا على تسمية الأشياء باسمها لم يراعوا التاسب بين اللفظ والمعنى. قال أبو البقاء: "كل لفظ وضع لمعنى، اسمًا كان أو فعلًا أو حرفًا، فقد صار اسمًا علمًا موضوعاً لنفس ذلك اللفظ"⁽²⁶⁾.

ولك أن تفهم من كلامه أن المصطلح يكتسب معناه الاصطلاحي بعد الوضع، وأن هذا المعنى يلخص به الصفا، وأنه ليس من الضروري أن يكون بين اللفظ ودلالة أدني ارتباط. قال أبو البقاء: "الأسماء لا تدل على مدلولاتها الذاتها، إذ لا مناسبة بين الاسم والمعنى، ولذلك يجوز اختلافها باختلاف الاسم، بخلاف الأدلة العقلية، فإنها تدل دلالتها، ولا يجوز اختلافها. وأمام اللغة فإنها تدل بوضع واصطلاح"⁽²⁷⁾. فقد ترى رجلاً من أقبع الناس سماه أمهه (جميلاً)، فلا تجد بين الاسم والمعنى من صلة، توسيع إطلاق اللفظ على الشيء أو على المعنى.

ومتى استعمل اللفظ، بعد أن لازم معناه الذي وضع له، استعمالاً جديداً ليدل دلالة جديدة، لم يكن بد في الاستعمال الجديد من قرينة تحددها وتقيّرها من معناه الأول. فإذا استعملت الجميل، وأردت به المعروف أو اليد البيضاء تسديها إلى من تحب فلتقرن اللفظ بقرينة دالة على ما تريد، كأن تقول: أسديت إلى فلان جميلاً، أو ذكرت لفلان جميله. قال أبو البقاء: "اللفظ إذا استعمل فيما وضع له يدل عليه قطعاً، وإذا استعمل في غيره مع العلاقة والقرينة المانعة عنه يدل على هذا الغير قطعاً"⁽²⁸⁾.

وفي التمثيل توضيح لكلام أبي البقاء:

الخبر في الأصل النبأ، فإذا أردت به المصطلح النحووي، وهو الجزء المتم الفائدة فاقرنه بما يدل على مقصودك كأن تقول: خبر إن وأخواتها على ثلاثة أوجه: مفرد، وجملة، وشبه جملة. وهذا يعني أن المصطلح لا يدل على معناه الاصطلاحي بحقيقة الوضع، بل يدل عليه بالنقل والتواضع إذ لو كان لكل لفظ معنى واحد لا يفارقه لم يكن الخبر في التحوّل مغايراً للخبر في البلاغة، ولم يكن الخبران - وكلاهما مصطلح - مختلفين للمعنى الحقيقي للخبر، وهو النبأ.

⁽²⁵⁾ المصطلحات العلمية ص: 6.

⁽²⁶⁾ الكلمات 5/143.

⁽²⁷⁾ الكلمات 5/237.

⁽²⁸⁾ الكلمات 5/171.

وهذا يعني كذلك أن المعنى الحقيقي أسبق في الظهور والاستعمال من المعنى الاصطلاحي، وأن المعنى الاصطلاحي اتساع في الدلالة اقتضته المعاني الجديدة المتخلجة في صدور العلماء، والباحثة عن ألفاظ تعبّر عنها أو ألوية تستوعبها فكيف غير المعنى الاصطلاحي من المعنى الحقيقي؟

إن التطور التاريخي للكلمة هو الذي يحدد معناها الاصطلاحي فيما كان الخبر النحوى. وهو قسم المبتدأ - أقدم من الخبر البلاغي - وهو قسم الإنشاء. لازدهار علم النحو قبل علم البلاغة. غير أن الغلو في الدرس التاريخي لإرجاع الألفاظ المستعملة إلى معانيها الحقيقية قد يحمل الدارس على رد المعنى الحقيقي المألوف إلى معنى حقيقي آخر أسبق منه على سبيل الافتراض والتخيّم، كأن يقول: لعل الخبر يعني الباً ناجم عن الخبرة. فالإنسان يختبر الأشياء، ثم ينقل خبر خبرته إلى الناس. وفي هذا الافتراض ما فيه من زعزعة لثبات المعاني الحقيقة للألفاظ. وحرصاً على هذا الثبات يحسن ترجيح معانيها الحقيقة على معانيها الاصطلاحية أو المجازية حيثما تيسّر الترجيح. قال أبو البقاء: "إذا دار اللفظ بين كونه متقولاً أو غير متقول كان الحمل على عدم النقل أولى".⁽²⁹⁾

ومعنى اللفظ قبل النقل حقيقة، ومعناه بعد النقل مجاز، وسبب تسميته (مجازاً) بجاوزته الأفق الواقعي الذي كان يحول فيه إلى أفق علمي أو فني اقتضاه الاصطلاح.

واستعمال الألفاظ الحقيقة في صوغ المصطلح أو تعريفه لتحديد معناه أولى من استعمال الألفاظ المجازية. وفهمُ ألفاظ التعريف بمعانيها الحقيقة أولى كذلك من فهمها بدلائلها المجازية. قال أبو البقاء: "الالفاظ التعريفات تحمل على معانيها الحقيقة".⁽³⁰⁾ غير أن استخدام الألفاظ بمعانيها الحقيقة وحدتها في صياغة المصطلح، أو في تعريفه بعد صوغه أمر متذر في أغلب الأحيان. إنه نوع من التحجّر يقيّد حركة التفكير، ويحمل واضع المصطلح أو صانع تعريفه على استخدام الفاظ مرادفة له أو مضادة، فلا تفي بالغرض، كأن يقول: "التمييز: التفسير أو التبيين. والخبر قسم المبتدأ".

إذا كان علماء العربية متفقين على أن في العربية ألفاظاً يدل الواحد منها على الشيء وضده فإنهم لم يفتوا بصحة التراّدف، أو لم يجمعوا على هذه الصحة. وفي هذه الحالة يصطدم الواقع بشكّلة لم تُحسم، وهي الإقرار بالتراّدف أو إنكاره.

فالإمام فخر الدين الرازي يقرّ بـأن في العربية ألفاظاً متراّدة، ويعرفها بأنها: "الألفاظ المفردة الدائنة على شيء واحد باعتبار واحد"⁽³¹⁾ وأحمد بن فارس اللغوي ينكره أشد الإنكار، وبعد المترادفات صفات لشيء واحد، لأن الشيء الواحد له اسم واحد، أو يتّبغي أن يكون له اسم واحد، وضع له، ثم نعمت

⁽²⁹⁾ الكليات 5/ 279.

⁽³⁰⁾ الكليات 5/ 277.

⁽³¹⁾ المرمر 1/ 402.

بنعوت ظنها المتأخرة مترافقات⁽³²⁾. ولعلَّ هذا الاختلاف هو الذي دفع أبا البقاء إلى الخدر والتقييد في تعريف المصطلح بلحظ يرادفه، فاشترط لذلك شرطين:

أولهما: تطابق دلاليي اللفظين المترادفين والمساواة التامة بينهما، وفي ذلك يقول: "حق المترادفين صحة حلول كلِّ منها محلَّ الآخر"⁽³³⁾.

وثانيهما: أن يكون المعرفُ أوضح من المعرفَ، أي أن تفسير الغامض بالواضح، والبعيد الدالة بالقريب الدالة، وغير الدقيق في التعبير عن الفكرة بتعبير يعبر عنها تعبيراً دقِيقاً قال أبو البقاء: "لا يجوز تفسير الشيء بنفسه، كما لا يجوز بما يكون في معناه إلا إذا كان لفظاً مراداً أَجْلِي"⁽³⁴⁾.

وسواء أكان إقرار الكفوبي باستعمال المترادفات مقيداً أم مطلقاً، فإنه لم يستطع أن يقيِد صياغة المصطلح أو تعريفه بعد صياغته بقيود الدلالات الحقيقة للألفاظ بلي وجد أن استعمال المجاز إلى جانب الحقيقة أمر سانع، سوغته الضرورة، لأن العقل يجد نفسه مغلولاً إذا التزم التعامل مع جذور المعاني الحقيقة وحدها بعد أن اكتسبت الألفاظ دلالات مجازية، اقتضاها التقدم العلمي. قال أبو البقاء: "استعمال الحقيقة والمجاز معًا لضرورة التعريف جائز"⁽³⁵⁾.

وهذا الرأي يلتقي مع الدراسات اللغوية الحديثة في ملتقى واحد، فقد ثبت لأكثر الدارسين المحدثين أن المصطلح لا يتلزم الدالة الحقيقة لللفظ، ولكنه في الوقت نفسه لا ينقضها تقضياً، بل يظل على صلة قوية أو ضعيفة بها. إن المصطلحات لا توضع ارتجالاً، إذ لا بد في كل مصطلح من وجود مناسبة أو مشاركة أو مشابهة، كبيرة كانت أو صغيرة، بين مدلولة اللغوي ومدلوله الاصطلاحي⁽³⁶⁾. وهذه المشاركة أو المشابهة هي نقطة الاتصال بين معنى اللفظ الاصطلاحي وال حقيقي، وهي البرزخ الذي سماه أبو البقاء المجاز. وعلى هذا فإن المصطلح عند المحدثين، كما هو عند الكفوبي: "لفظ اتفق العلماء على اختائه للتغيير عن معنى من المعاني العلمية. والاصطلاح يجعل إذن للألفاظ ومدلولات جديدة غير مدلولاتها اللغوية الأصلية"⁽³⁷⁾.

فلحظة (الإعراب) قبل أن يصبح مصطلحات النحو، كان لها في لغة العرب خمسة معانٍ، وهي: الإبارة، والتكلم باللغة العربية، وامتلاك الجيد العرب، وإصلاح المدة بعد فسادها، وتحب المرأة إلى زوجها بتحسينها. قال العكبري: "أعرب الرجل إذا أبان عما في نفسه... وأعرب الرجل إذا تكلم بالعربية

⁽³²⁾ انظر الصاحبي في فقه اللغة لابن فارس ص: 114.

⁽³³⁾ الكلبات / 5 . 284.

⁽³⁴⁾ الكلبات / 5 . 329.

⁽³⁵⁾ الكلبات / 5 . 279.

⁽³⁶⁾ المصطلح الندي في نقد الشعر ص: 10.

⁽³⁷⁾ المصدر السابق ص: 10.

وأعرب الرجل إذا كان له خيل عراب... وأعربت معدة الفصيل إذا عربت أي فسدت من شرب اللبن، فأصلاحها وأزلت فسادها... وامرأة عروب أي: متحبية إلى زوجها بتحسينها⁽³⁸⁾.

إن هذه المعاني كلها أو بعضها كانت تختبر ذهن الأعراب في الجاهلية إذا سمع لفظة (الإعراب)، لكنها بعد أن غدت مصطلحاً خورياً، وشاع استخدامها في نهاية القرن الأول الهجري اكتسبت دلالة أخرى مجازية طفت على معاناتها الحقيقة السابقة. فمثى قرأت اليوم أو سمعت (إعراب المضارع) أو (الأسماء المعرفة) انصرف ذهنك إلى المعنى الاصطلاحي المخصوص، أي انتقلت من الحقيقة إلى المجاز، ولم يتخلج في ذهنك من معاني (الإعراب) إلا معناه التحوي الخالص، وهو: "الإعراب اختلاف آخر الكلمة لا اختلاف العامل فيها لفظاً أو تقديرًا"⁽³⁹⁾. وأبو البقاء الكوفي تخص ذلك كله بسطر وبعض سطر من كلياته حينما قال: "إذا ضمنت كلمة معنى كلمة أخرى، ووصلت بصلتها لم يبق معناها الأول مراداً، وإنما الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد، وهو غير جائز"⁽⁴⁰⁾.

والقصد بالصلة المطلقة بالمعنى التي تصاحبها لتوضح استعماله الاصطلاحي، سواء أ جاءت قبله كلفظي البناء والحركات في قول النحاة: (البناء والإعراب) (حركات الإعراب)، أم جاءت بعده كلفظي الأفعال الخمسة ولفظي المثنى والجمع في قوله: (إعراب الأفعال الخمسة) و(إعراب المثنى والجمع). ومثى صاحب المصطلح القرينة انصرف الذهن إلى المعنى الشخصي للمصطلح عن معناه الحقيقى الذي وضع له. قال أبو البقاء: "كل لفظ معين للدلالة فهو عنده القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى معين لما يتعلّق بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً، ودال عليه، بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعبير حتى لو لم يسمع من الواضح جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكان دلالته عليه وفهمه منه عند عدم قيام القرينة محالا"⁽⁴¹⁾.

والقرينة لا تقطع ارتباط المصطلح بمعناه الحقيقى قطعاً جازماً تماماً، ففي مصطلح الإعراب - على سبيل المثال. حيثما ورد، إشارات خاصة إلى معانى الحقيقة الأولى. فأنـت حينما تستعمله بمعناه الاصطلاحي لا تستطيع أن تمحـو من ذهـنك ما يتراءـي لك وراءـ الحركـات الإـعرابـية من ظـلالـ المعـانـىـ الحـقـيقـيـةـ، لأنـ فيـ الإـعرـابـ التـحـويـ تـحسـبـاـ لـلـفـظـ وإـيـانـةـ عـنـ المعـنىـ، وإـصـلاحـاـ لـفـاسـدـ اللـحنـ، وتـكـلـمـاـ بـالـعـرـبـةـ عـلـىـ أـحـسـنـ أـوـجـهـهاـ.

إن المعنى الحقيقى - وهذا سرّ من أسرار العربية الاشتراقية الولود. لا يمكن أن يُجتَّب اجتثاثاً من المعنى المجازي، بل تبقى منه ألوان أو أطياف باهتة تحالط الدلالة الاصطلاحية على نحو من الأباء. قال

(38) المباب في علل النحو والإعراب المكربى/ عطروطة الأحقاف الورقة 4.

(39) المصدر السابق/ الورقة 4.

(40) الكليات 5/ 320.

(41) الكليات 5/ 143.

أبو البقاء: كل حرف كان له معنى مبادر كالاستلاء في (على) مثلاً، ثم استعمل في غيره لا يترك ذلك المعنى المبادر بالكلية، بل يبقى فيه رائحة منه، وبالاحظ معه⁽⁴²⁾.

وربما كان التمثيل بحرف اللام المفردة أولى وأشفى من التمثيل بـ(على) فقد ذكر النحاة أن اللام المفردة الجلارة لها وحدها اثنان وعشرون معنى⁽⁴³⁾، وإذا كان رد هذه المعاني كلها إلى معنى واحد مستحيلاً أو صعباً، فليس من الصعب أن ترد أربعة منها على الأقل إلى معنى واحد، أي: ليس من الصعب أن ترد الاستحقاق في نحو: (الحمد لله) والملك في نحو: «له ما في السموات وما في الأرض» والتمليك في نحو: وهبت لزيد، وشبه التمليك في نحو: «جعل لكم من أنفسكم أزواجاً». أقول: ليس من الصعب ردتها إلى معنى الاختصاص. والدليل على ذلك اختلاف النحاة والمفسرين والأصوليين في معاني بعض الأدوات، والدليل على ذلك أيضاً قول ابن هشام: «بعضهم يستغنى بذكر الاختصاص عن ذكر المعنين الآخرين»⁽⁴⁴⁾. أي: الملك والاستحقاق.

ولما كان الجمع بين الحقيقة والمجاز في مصطلح واحد غير جائز كما يقول الكفوبي، فإن الشيخ آثر أن يطرح لفظ المجاز ليزيل من التفكير العلمي المنطقي مخابيل السمات المجازية، وليحصره في نطاق واقعي دقيق. وهو في مسلكه هذا لا يرى ضيراً في تسمية المصطلح وما يدل عليه (حقيقة عرفية). يقول أبو البقاء: «المجاز المتعارف حقيقة عرفية، والحقيقة اللغوية بالنسبة إلى الحقيقة العرفية عند أهل العرف مجاز»⁽⁴⁵⁾.

ألا ترى أن في هذه النقلة من المجاز إلى الحقيقة خطوة علمية جريئة تخطو بالمصطلح إلى الموضوع والدقة، وهي خطوة لا بد منها لكي تسير العلوم المختلفة بأقدام ثابتة، وأقدامها الثابتة هي مصطلحاتها أو حقائقها العرفية التي ألفت عن مناكها ظلال الخيال.

وزيدة القول فيما عرضنا من آراء الكفوبي في صياغة المصطلح النحوي أنَّ هذه الآراء المثبتة في كتابه (الكلبات) استطاعت أن ترصد المسلك الذي يسلكه المصطلح حينما ينتقل لفظه من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية مستعيناً في هذا الانتقال بخاصية من أهم خصائص اللغة العربية، وهي طبيعتها الاشتتاقة الولود التي أشرنا إليها في مقدمة البحث، وأنَّ الدارسين المحدثين توصلوا إلى ما توصل إليه في هذا الميدان. قال الدكتور محمد إبراهيم عبادة: «الحق أن المصطلح تجتمع له مقومات المجاز والنقل والولد».

أما مقومات المجاز فلأنه عدل باللفظ عما يوجه أصل اللغة...

⁽⁴²⁾ الكلبات 5/ 148 – 149.

⁽⁴³⁾ معن الليب 274 – 291.

⁽⁴⁴⁾ معن الليب 275.

⁽⁴⁵⁾ الكلبات 5/ 320.

وأما مقومات النقل فلأن من طرائق النقل أن يشيع الاستعمال المجازي ، فتنتقل الكلمة إلى ما يسمى المجاز الراجح ، ثم يصير بغلبة الاستعمال ممنولاً إلى المعنى الجديـد .

وأما مقومات المولـد .. فيـراد بالـلفظ المـولد ما تـقلـه المـولدـون بـطـرق التـجـوز والـاشـتقـاق من معـناـه الـوضـعي الـلغـوي الـذـي عـرـفـ بهـ فيـ الجـاهـلـية وـصـدرـ الإـسـلام إـلـىـ معـنـيـ آخرـ تـعـرـفـ⁽⁴⁶⁾ .. وبـعـدـ أنـ يـصـقلـ الاستـعمـالـ المـصـطلـحـ يـنسـيـ النـاسـ معـناـهـ المـجاـزـيـ فيـقـلـبـ إـلـىـ ماـ يـشـبـهـ المعـنـيـ الحـقـيقـيـ ، أوـ يـنـقـلـ . كـماـ ذـكـرـ الـكـفـوـيـ . إـلـىـ حـقـيقـةـ عـرـفـةـ .

وـتصـبـحـ الدـلـالـةـ الـجـديـدةـ دـلـالـةـ حـقـيقـيـ يـنـصـرـفـ الـذـهـنـ إـلـيـهاـ مـباـشـرـةـ عـنـدـ سـمـاعـ المـصـطلـحـ ، وـتـسـىـعـ الـعـلـاـقـةـ الـمـاجـارـيـ⁽⁴⁷⁾ .. وـقـالـ الـدـكـتـورـ عـلـيـ عـبـدـ الـواـحـدـ وـافـيـ . وـفـيـ قـولـهـ مـظـاهـرـةـ لـماـ ذـهـبـ إـلـيـ الـكـفـوـيـ :ـ 'ـكـثـرـ اـسـتـخـادـ الـكـلـمـةـ فـيـ مـعـنـيـ مـجاـزـيـ تـؤـدـيـ غـالـبـاـ إـلـىـ اـنـقـرـاضـ مـعـنـاـهـ الـحـقـيقـيـ ، وـحلـولـ هـذـاـ الـمـعـنـيـ الـمـاجـارـيـ مـحـلـهـ⁽⁴⁸⁾' ..

وـالـخـلاـصـةـ أـنـ اـنـقـالـ الدـلـالـةـ مـنـ الـحـقـيقـةـ إـلـىـ الـمـجاـزـ أـوـ مـنـ الـمـحسـوسـ إـلـىـ الـمـجرـدـ ظـاهـرـةـ عـامـةـ فـيـ الـلـغـاتـ . وـقـدـ تـكـوـنـ هـذـهـ الـظـاهـرـةـ أـخـصـبـ الـظـواـهـرـ فـيـ تـطـورـ الـدـلـالـاتـ ، وـأـقـوىـ الـعـوـاـمـلـ عـلـىـ ظـهـورـ الـمـصـطلـحـاتـ . وـمـاـ سـاعـدـ الـعـرـبـ عـلـىـ اـسـتـخـادـ هـذـهـ الـظـاهـرـةـ فـيـ التـجـددـ وـالـنـاءـ طـبـيعـتـهاـ الـاشـتقـاقـيـ ، وـدـقـةـ التـصـورـ فـيـ الـفـكـرـ الـعـرـبـيـ ، فـقـدـ كـانـ الـعـرـبـ يـمـجـرـونـ هـذـهـ الطـاقـةـ الـكـامـنةـ فـيـ لـغـتـهـمـ كـلـمـاـ أـخـرـجـهـمـ تـطـورـهـمـ إـلـىـ مـصـطلـحـاتـ جـديـدةـ ، فـيـشـرـونـ لـغـتـهـمـ بـلـغـتـهـمـ وـلـاـ يـتـفـلـلـونـ عـلـىـ الـلـغـاتـ الـأـخـرـيـ بـالـتـرـجـمـةـ وـالـتـعـربـ إـلـاـ فـيـ حـالـاتـ نـادـرـةـ .

3. تعريف المصطلحات النحوية:

عاش أبو البقاء الكفووي في القرن الحادي عشر الهجري أي في عصر الاستقصاء والإحصاء وتصنيف الموسوعات الجامعية ، ولم يعش في عصر الابتكار وصياغة المصطلحات ، فمن الإجحاف أن يطالبه الباحث بوضع مصطلحات جديدة لعلوم قديمة ، وجدتها ناضجة قبل أن يتعرّس بها . ومن هذه العلوم الفقه ، وأصوله والفلسفة ، والمنطق وال نحو ، وهي العلوم التي ملأت مصطلحاتها كتابه (الكتلبات) .

إن المصطلحات لا تصاغ إلا حينما ترقى العلوم ، ورقيتها يحفز المبدعين إلى البحث عن أوعية لفظية تستوعب ما يبدعون من أفكار جديدة ، وتنقلها إلى سواهم ، فالمصطلح يولد من الفكرة ، وال فكرة لا تولد منه ، فمن لم يتمخض عصره أو فكره عن علم جديد فليس في حاجة إلى مصطلح جديد .

⁽⁴⁶⁾ معجم مصطلحات الشعر والصرف والعرض والتعرض والبلاغة ص: 8 - 9.

⁽⁴⁷⁾ المصدر السادس ص: 10

⁽⁴⁸⁾ علم اللغة ص: 294.

أما تعریف المصطلحات القدیمة لتوضیح دلالاتها فله عند الباحثین شأن آخر، إذ المفروض أن يتم اللاحقون عمل السابقین، فإذا وجدوا في التعیریفات أو الحدود الموروثة خلاً أصلحه، أو غموضاً أو ضھوره، ليقلوا ما احتملوا جلباً نقیاً من الأوشاب، فهل نھض الكفوی بهذا العَبْءِ، وكيف جاءت تعیریفاتھے في (کلیاتھے)؟ أکانت تکراراً لتعیریفات الأقدمین بما فيها من وضوح وغموض أم حاولت أن تكون آخر منها وأوضھ؟.

قبل أن نظر في تعیریفات المصطلحات الواردة في (الکلیات) يحسن بنا أن تذكر ما تذكر كتب المطق والأصول من أنواع التعیریفات، وأیرزاها ثلاثة أنواع: التعیریف اللغوی والتعیریف الاسمی (أو الرسمی)⁽⁴⁹⁾.

أبسط هذه الأنواع التعیریف اللغوی "وهو تعیریف اللفظ بلفظ آخر مرادف له أوضح منه عند السامع"⁽⁵⁰⁾.

كأن نقول: الحالفة اسم الفعل.

والنوع الثاني يسمی التعیریف الاسمی، "وهو التعیریف لماھیة متخللة في الذهن ولا يعلم لها أفراد موجودة في الخارج... كتعیریف العنقاء بأنه طائر طویل العنق يصطاد الصیان"⁽⁵¹⁾. وهذا النوع لا يصلح تعیریف المصطلحات النحویة، لأن النحو يدرس کلام العرب المستعمل في الواقع لا كلاماً متخللاً لم تجر به أستئتم.

وثالث الأنواع. وهو أھمها. التعیریف الحقیقی" وهو التعیریف بالحد أو بالرسم لماھیة لها أفراد موجودة في الخارج"⁽⁵²⁾ كتعیریف الاسم المقصور بأنه "اسم معرب آخر ألف ثابتة، سواء أکتب بصورة الألف كالعضا، أم بصورة الياء كموسى"⁽⁵³⁾.

أما التعیریف اللغوی فهو كثیر الشیوع في کلیات الكفوی، من ذلك قوله: "الحضر كالحث: التحریک"⁽⁵⁴⁾. غير أن الكفوی لم يكن يكتفى في أغلب الأحيان بهذا النمط من التعیریف، بل كان يشفعه بتعیریف حقیقی يکمله، كقوله في تعیریف الاستثناء: "الاستثناء في اللغة المنع والصرف، والاستثناء إبراد لفظ يقتضي رفع ما يوجه عموم اللفظ أو رفع ما يوجه اللفظ"⁽⁵⁵⁾.

⁽⁴⁹⁾ انظر المستعنی من علم الأصول ص: 12.

⁽⁵⁰⁾ ضوابط المعرفة 393.

⁽⁵¹⁾ المصدر السابق ص: 393.

⁽⁵²⁾ المصدر السابق ص: 393.

⁽⁵³⁾ جامع الدروس العربية: 102 / 1.

⁽⁵⁴⁾ الكلیات: 267 / 2.

⁽⁵⁵⁾ الكلیات: 134 / 1.

وقد يهمل الكفوبي تعريف اللفظ ويجترئ من التعريف اللغطي بتفسير الصيغة الصرفية للكلمة، ومن ذلك قوله في تعريف التعجب: "العجب هو بالنظر إلى المتكلم، والتعجب بالنظر إلى المخاطب" يريد أن صيغة (فعل) لل فعل اللازم، وصيغة (فعل) لل فعل المتعدي، وأن الصيغة تتح الألفاظ المختلفة المعاني والجذور المتفرقة الصيغة دالة مشتركة، غير أنها الكفوبي بقوله: كل لفظ فله معنى لغوي وهو ما يفهم من مادة تركيبه، ومعنى صيغي وهو ما يفهم من هيئته أي حركاته وسكناته وترتيب حروفه"⁽⁵⁵⁾. وقد يغضي به تفسير الصيغة أو التمثيل لها إلى الخطأ كقوله: "فعال كقطام أمر"⁽⁵⁶⁾. فقطام من أعلام النساء، أو الصقر اللاحم⁽⁵⁸⁾، وليس اسم فعل للأمر. ولو قال: كحدار ونزال لكن أجود وأدق.

وفي هذه التعريفات اللغوية قد يختلط التعريف والتفسير بالإعراب، كقوله: "كما تدين تدان: الكاف في محل النصب نعتاً للمصدر أي: تدان ديناً مثل دينك"⁽⁵⁹⁾. وقد يضعف التفسير ويطغى عليه التمثيل، فلا يبقى من التعريف سوى الأمثلة، كقوله في تعريف مصطلح النحو: "ال نحو: نحو نحو نحوك قصدت قصدك، ومررت برجل نحوك أي مثلك، ورجعت إلى نحو البيت أي جهة، وهذا الشيء، على آخاء أي أنواع، وعندك نحو ألف درهم أي مقدار ألف درهم"⁽⁶⁰⁾. لا ترى كيف شغل التعريف اللغوي أبا البقاء عن التفسير الاصطلاحي؟ وكيف اقتصر في هذا التعريف على ضرب الأمثلة، وترك للقارئ أن يستربط المعنى اللغوي، وهو أن النحو: المثل أو الجهة.

وأما التعريف الحقيقي فهو كما يقول الغزالي "يطلب به ما هيء الشيء، وحقيقة ذاته"⁽⁶¹⁾. وهو عند الكفوبي كثير الشيوخ، ومنه قوله في تعريف التمييز: "التمييز ما يرفع الإبهام من المفرد"⁽⁶²⁾. والكتاب لا يكتفي بذكر حقيقة الشيء حينما يعرفه، بل يشفع التعريف أحياناً بالأمثلة الموضحة، قوله في حد المتعدي واللازم وغير اللازم:

"المتعدي كل فعل كان فنهما موقعاً على فهم غير الفاعل فهو المتعدي كضرب... وكل فعل لا يتوقف فنهما على فهم أمر غير الفاعل فهو غير المتعدي كخرج... وكل فعل نسبته إلى جميع الأعضاء

⁽⁵⁶⁾ الكليات: 142/5.

⁽⁵⁷⁾ الكليات: 332/3.

⁽⁵⁸⁾ انظر القاموس المحيط ولسان العرب (قطم).

⁽⁵⁹⁾ الكليات: 130/4.

⁽⁶⁰⁾ الكليات: 375/4.

⁽⁶¹⁾ المستصفى من أصول الفقه ص: 12.

⁽⁶²⁾ الكليات: 63/2.

وكل ما كان من الأفعال خلقة وطبيعة لا تتعلق له بغير من صدر عنه فهو لازم نحو: قام وصام
وجلس⁽⁶³⁾.

والكافوي في مثل هذا النمط من الحدّ قد يغفل جانباً من الحقيقة الذاتية، كقوله في تعريف الحال: "الحال كل اسم نكرة مت指控 بعد تمام الكلام فهو الحال"⁽⁶⁴⁾. ففي هذا التعريف إغفال لبيان هيبة الفاعل والمفعول، وهو ما ذكره الجرجاني بقوله: "الحال ما بين هيبة الفاعل أو المفعول به لفظاً نحو: ضربت زيداً قائماً، أو معنى نحو: زيد في الدار قائمًا"⁽⁶⁵⁾. وأدق من التعريفين قول ابن هشام: "الحال وصف فضلة مذكورة لبيان الهيئة"⁽⁶⁶⁾. وهذا لا يعني أن ابن هشام قد استوفى بتعريفه ماهية الحال. إن في الحال عنصراً زمياً لم يحط به تعريفه، وأشار إليه الدكتور شوقي ضيف، فقال: "إذا قلت: جاء محمد مبتسماً كان الابتسام صفةً لحمدٍ في وقت معين، هو وقت الجيءِ، أو وقت الفعل، فهو صفة مقيدة بزمان معين، ومن أجل ذلك يحسن أن يوضع له هذا التعريف: الحال صفة لصاحبها نكرة موقعة منصوبة"⁽⁶⁷⁾.

وليس من السهل أن تلمس التعريف الجامع المانع لكل مصطلح عرفة الكافوي في كلياته. لأنك إذا حضرت على أن تعرف المصطلح تعريفاً حقيقياً فعليك أن تذكر جميع ذاتياته وإن كانت ألفاً، ولا تالي بالتطويل، لكن ينبغي أن تقدم الأعم على الأخص⁽⁶⁸⁾. وهنئات أن يتسم ذلك للكافوي في مصطلحات الكليات كلها، فقد رأيت كيف اختلفت تعريفات الحال عند النحاة، وكيف أفلح ابن هشام في تعريفه عنصر الزمان، وابن هشام من أعمق النحاة تفكيراً، وأدقهم تعبيراً، فكيف تطالب عالماً غير متخصص بأن تكون تعريفاته كلها جامعة مانعة في كتاب يضم ستة آلاف مادة متعددة الموضوعات؟!

وما يميز حدود الكافوي الوازنة بين الأشياء والظواهر، فإذا عرف الإلقاء شفعه بتعريف التعلق، ولم يعبأ بالترتيب المعجمي، وإذا حدَّ الشاذ قرنه بالنادر والضعف ليميز شيئاً من شيء، ويكشف الشبهات عن المشابهات. قال في حدِّ الإلقاء: "الإلقاء ترك العمل لفظاً مع امتناعه معنى، والتعليق ترك العمل لفظاً مع إعماله معنى"⁽⁶⁹⁾ وقال في حدِّ الشاذ: "الشاذ هو الذي يكون وجوده قليلاً لكن لا يجيء على القياس"⁽⁷⁰⁾. ثم قال: "الضعف هو الذي يصل حكمه إلى الثبوت... والنادر ما قل وجوده إن لم

⁽⁶³⁾ الكليات: 4/ 192.

⁽⁶⁴⁾ الكليات: 2/ 187.

⁽⁶⁵⁾ العريفات ص: 95.

⁽⁶⁶⁾ أوضاع النسالك إلى أقربة ابن مالك 2/ 77.

⁽⁶⁷⁾ تبديد الحر ص: 33.

⁽⁶⁸⁾ المصنف ص: 67.

⁽⁶⁹⁾ الكليات: 5/ 270.

⁽⁷⁰⁾ الكليات: 5/ 270.

يكن بخلاف القياس مثل (خزعال)... والمطرد لا يختلف ، والغالب أكثر الأشياء ولكنه يختلف ، والكثير دونه ، والقليل دون الكثير ، والنادر أقل من القليل⁽⁷¹⁾.

وكان الكفوي إذا أدرك أن المحدود حقّه من التوضيح ولم يقع غلة القارئ أعمل موضع التفصيل فيما أجمل . من ذلك قوله بعد تعريف الشاذ والضعف : "والشاذ المقبول هو الذي يعني على خلاف القياس ويقبل عند الفصحاء والبلغاء . والشاذ المردود هو الذي يعني على خلاف القياس ولا يقبل عند الفصحاء والبلغاء . والمراد بالشاذ في استعمالهم ما يكون بخلاف القياس من غير نظر إلى قلة وجوده وكثرته . والضعف ما يكون في ثبوته كلام كفرطاس بالضم⁽⁷²⁾ .

وربما شغله التقسيم عن التعريف ، فراح يذكر الأنوع والفرع ، وبهمل حد الأصل . ففي حديثه عن النفي اجتزأ من التعريف بالأنواع ، فذكر نفي الشمول ، ونفي الجنس ، ونفي الصفة ، ونفي الذات ، ونفي العام ، ونفي الخاص⁽⁷³⁾ ، ولكنه لم يعرّف النفي نفسه . وكلامه . على قصوره . أشفى للنفس من تعريف القاضي زكريا بن محمد الأنصاري الذي عرف النفي بالنفي فقال : "النفي قول دال على نفي الشيء"⁽⁷⁴⁾ .

4. مناقشة الكفوي في تعريفاته:

ذكر أبو البقاء في الجزء الخامس من كلياته مئات المسائل المردة المتصلة بال نحو والصرف ، والضمنة بالمنطق وأصول الفقه ، والقادرة على ضبط التفكير والتعبير بضوابط منطقية ، وعلى تقييد المحدود والتعرفيات بقيود تجعلها أقرب إلى الدقة ، وتعصّمها من اللبس ، من ذلك قوله : الاستعمال الغالب يستدل به على الوضع والأصلة إذا لم يكن ثمة معارض⁽⁷⁵⁾ . وقوله : "الأحكام اللغوية لا يمكن إثباتها بمجرد المناسبات العقلية القياسية ، بل لابد من أن تكون معتبرة في الاستعمالات اللغوية"⁽⁷⁶⁾ . وقوله : "ترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز"⁽⁷⁷⁾ . وقوله : " مجرد الجواز العقلي لا يكفي في نقص

⁽⁷¹⁾ الكليات: 3/63.

⁽⁷²⁾ الكليات: 3/63.

⁽⁷³⁾ انظر الكليات: 4/332.

⁽⁷⁴⁾ المحدود الأبيهة والتعرفيات الدقيقة 84.

⁽⁷⁵⁾ الكليات: 5/229.

⁽⁷⁶⁾ الكليات: 5/229.

⁽⁷⁷⁾ الكليات: 5/395.

التعريفات⁽⁷⁸⁾ وقوله: " مجرد الجواز اتفاقاً"⁽⁷⁹⁾. و قوله: " المتضمن معنى الشيء لا يلزم أن يجري مجرأه في كل شيء"⁽⁸⁰⁾.

وقوله: "التعريفات لا تقبل الاستدلال لأنها من قبيل التصورات ، والاستدلال إنما يكون في التصديقات"⁽⁸¹⁾. و قوله: "التمثيل بثبت القاعدة سواء أكان مطابقاً للواقع أم لا ، بخلاف الاستشهاد"⁽⁸²⁾ و قوله: "المشاركة في بعض الأحوال لا تنافي التناقض في الحقيقة"⁽⁸³⁾.

وقوله: "الاستغراف معنى مغاير للتعرف لوجوده حيث لا يتوجه هناك تعريف ، نحو: كل رجل ، وكل رجال ، ولا رجل ولا رجال"⁽⁸⁴⁾.

ولم يكتف بهذه الضوابط المطافية العامة وبأمثالها ، بل حاول أن يحدّ نفسه ، أي حاول أن يعرف التعريف ، فقال: "أخذ تارة يقصد لإفاده المقصود وحيثنتذ لا يذكر فيه الحكم ، وتارة لإفاده تمييز مسماه عن غيره ، وحيثنتذ يدخله الحكم ، لأن الشيء قد يتميز بحكمه لمن تصوره بأمر يشاركه فيه غيره"⁽⁸⁵⁾.

ولك أن تعارض أمثل هذه المقايس والوازنين العقلية المفردة ، فتقول: إنها ضوابط منطقة عامة ، تضبط حدود الفلسفة وأصول الفقه كما تضبط حدود اللغة والنحو والصرف . وليس في اعتراضك ما يضرها ، فإن جدواها في ضبط العلوم المختلفة لا تضعف لتعريفات النحو " فمن الحقائق التي تكاد تكون مستقرة عند الدارسين المصنفين أن العلوم العربية والإسلامية لا ينبغي أن يدرس كل واحد منها بمعزل عن الآخر ، وذلك لأن هذه العلوم جميعها نشأت من أجل هدف واحد ، هو خدمة النص القرآني الكريم . ومن ثم صدرت عن مصادر واحدة ، وتأثرت بعقلية واحدة . ومن هنا كان التأثير المتبادل بينها جميعاً في المنهج وفي التطبيق وفي المصطلح وفي التعبير"⁽⁸⁶⁾.

فإذا كانت العلوم العربية والإسلامية تتقارض التأثير في المنهج وفي المنطق وفي المصطلح وفي التعبير ، وهي حصاد أجيال متعاقبة ، فكيف لا تتبادل التأثير وهي مجتمعة في عقل عالم واحد كأبي البقاء الكفوئ؟ لقد كنا نود لو استطاعت مئات الضوابط التي ذكرنا عشرة منها أن تعمل عملها في المصطلحات

⁽⁷⁸⁾ الكليات: 295/15.

⁽⁷⁹⁾ الكليات: 296/15.

⁽⁸⁰⁾ الكليات: 295/15.

⁽⁸¹⁾ الكليات: 298/15.

⁽⁸²⁾ الكليات: 281/15.

⁽⁸³⁾ الكليات: 328/15.

⁽⁸⁴⁾ الكليات: 226/15.

⁽⁸⁵⁾ الكليات: 161/15.

⁽⁸⁶⁾ مصطلح الحديث ص: 5 - 6.

النحوية التي ذكرها الكفوبي في كلياته، فكشف عنها اللبس ولا سيما في صياغة الحدود. ومطلبنا هذا المشروع سائع، لأن الفرض الأول من تأليف (الكليات) جمع المصطلحات وتعريفها، شأنه في ذلك شأن التعريفات للجرجاني. ولو أن الكفوبي كان على الدقة أحرص منه على الجمع لا هندي بما في كتاب الأصوليين من مقدمات تحدّي الحدّ وتبين أنواعه، وتحذر المشتغلين بالعلوم العقلية من الزلل في فهم المصطلح وإفهامه، وتفهمم على الأصول التبعية في صوغ التعريفات. وحسبك أن تنظر في كتاب واحد من كتب الأصول. ومنها نستحصل على علم الأصول للغزالي. لتفق على القوانين الدقيقة التي استطاع الأصوليون - والكتابي واحد منهم - أن يضبطوا بها تفكيرهم، وأن يختكموا إليها في وضع تعريفاتهم.

ذكر الغزالي في مقدمة المستصنفي ستة قوانين يلتزمها الأصوليون في صياغة الحدود، ويشفع كل قانون بمثال أو أكثر، وفرع ما يحتاج منها إلى تفريع. أول هذه القوانين "أن الحد إنما يذكر جواباً عن سؤال في المخاورات"⁽⁸⁷⁾ وثانيةها "أن الحاد أي واضح الحد" ينبغي أن يكون بصيراً بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمية والعرضية"⁽⁸⁸⁾ والثالث "أن ما وقع السؤال عن ماهيته وأردت أن تحدّي حداً حقيقياً فعليك فيه بروظائف لا يكون الحدّ حقيقياً إلا بها، فإن تركتها سميته رسمياً أو لفظياً"⁽⁸⁹⁾ والرابع "أن الحد لا يحصل بالبرهان"⁽⁹⁰⁾ وخامس القوانين مخصوصاً "لحصر مداخل الخلل في الحدود"⁽⁹¹⁾ والقانون السادس "في أن المعنى الذي لا تتركيب فيه البتة لا يمكن حده إلا بطريق شرح اللفظ أو بطريق الرسم"⁽⁹²⁾.

ونحن، على إقرارنا بأن الكاتب مسؤول عما يكتب، نُقرُّ في الوقت نفسه بأن القدر الأكبر من تعريفات الكليات النحوية مقتبس من كتب السابقين اقتباساً دقيقاً، سواء أصرح بذلك الكفوبي أم لم يصرح، وعدم التصرّف بأغلب. فإذا قرأت تعريفه للمشى بأنه "ما دلّ على اثنين بزيادة في آخره، صالح للتجريد، وعطف مثله عليه"⁽⁹³⁾ التعم في ذهنه تعريف ابن عقيل وغيره، وخيّل إليك أنه مأخذ من شرح ابن عقيل لأنفية ابن مالك. وإذا قرأت تعريف الضعيف الذي ذكرناه قبل تذكرة كلام الجرجاني في تعريفه، وهو قوله: "الضعيف ما يكون في ثبوته كلام، كفترطاس بضم القاف في: قِرطاس بكسرها"⁽⁹⁴⁾.

⁽⁸⁷⁾ المستصنفي من علم الأصول ص: 12.

⁽⁸⁸⁾ المصدر السابق ص: 13.

⁽⁸⁹⁾ المستصنفي من علم الأصول ص: 15.

⁽⁹⁰⁾ المصدر السابق ص: 17.

⁽⁹¹⁾ المصدر السابق ص: 18.

⁽⁹²⁾ المصدر السابق ص: 19.

⁽⁹³⁾ الكليات: 230/4 وانظر شرح ابن عقيل: 49/1.

⁽⁹⁴⁾ التعريفات ص: 150 وانظر الكليات 3/63.

وإذا كان الكفوبي يغفل أسماء الكتب التي ينقل منها في كل حين، فإنه يذكر أسماء النحاة في بعض الأحيان. ومن ذلك قوله: ”قال ابن سينا: الإرادة شرط الدلالة“⁽⁹⁵⁾، قوله: ”دعوى دلالة الحرف على معنى في غيره، وإن كان مشهورا، إلا أن ابن النحاس زعم أنه دال على نفسه في نفسه، وتابعه أبو حيـان“⁽⁹⁶⁾.

إن إغفال المصادر سمة تستطيع أن تسم بها أكثر كتب المتأخرین من المؤلفين ولا سيما الموسوعات العامة، وهذا الإغفال يعود على المؤلف بالضرر، لأنه يحمله أوزار السابقين.

والسمة الثانية التي تسم تعريفات الكفوبي إغراقها في التجريد، لتأثيرها الشديد بآراء المناطقة وأساليبهم في التفكير والتعبير، من ذلك قوله في تعريف التكراة: ”هي ما لا يدل إلا على مفهوم من غير دلالة على تبييزه وحضوره، وتعين ماهيته من بين الماهيات“⁽⁹⁷⁾. وتعريف التكراة عند الأقدمين، ومن بينهم ابن عقيل: ”النكرة ما يقبل (أى)، وتؤثر فيه التعريفات، أو يقع موقع ما يقبل (أى)“⁽⁹⁸⁾. وتعريفها عند عباس حسن من الحديثين: ”النكرة اسم يدل على شيء واحد، ولكنه غير معين“⁽⁹⁹⁾.

ومن تعريفاته المتأثرة بعبارات المناطقة وكلفهم بالألفاظ الشديدة التجريد، كال موجود بالفعل والموجود بالقوة، والعدمي والوجودي، قوله في تعريف الضمائر المستترة: ”الضمائر المستترة في الأوامر كلها لفظ بالقوة، أي: في قوة المطلوق به“⁽¹⁰⁰⁾. وقوله في باب التذكير والتأنيث: ”تعريف المذكر عدmi، وتعريف المؤنث وجودي“⁽¹⁰¹⁾.

والسمة الثالثة مزج بعض الحدود النحوية بالأحكام الفقهية. وعلة هذا المزج طبيعة الكاتب والكتاب، فإن فقه الكفوبي بزخمه أو طفي عليه، وإن كتابه موسوعة إسلامية عامة، لا يمكن فصل علم من علومها عن سواه من العلوم الأخرى. قال في تعريف التابع: ”هو إن كان بواسطة فهو العطف بالحرف، وإن كان بغير بواسطة، فإن كان هو المعتمد بالحدث فهو البدل، وإن كان كان مشروط الاشتقاء فهو الصفة، وإن كان اشترطت فيه الشهرة دون الأول فهو عطف البيان، وإن فهو التوكيد... والتابع لا يفرد بالحكم. ومن فروعها الحمل يدخل في بيع الأم تبعاً، ولا يفرد بالببة والبيع. والتابع يسقط

⁽⁹⁵⁾ الكلبات: 183 / 5.

⁽⁹⁶⁾ الكلبات: 183 / 5.

⁽⁹⁷⁾ الكلبات: 224.

⁽⁹⁸⁾ شرح ابن عقيل: 1 / 73.

⁽⁹⁹⁾ البحر الراوي: 1 / 208.

⁽¹⁰⁰⁾ الكلبات: 15 / 326.

⁽¹⁰¹⁾ الكلبات: 5 / 275.

سقوط المَبْوَع، ولهذا إذا مات الفارس سقط سهم الفرس⁽¹⁰³⁾ لا عكسه. وإذا تذكّرت أن السيوطي ألف الأشباء والنظائر في النحو على غرار تأليفه الأشباء والنظائر في الفقه، أدركت مبلغ امتزاج الفروع المختلفة للثقافة الإسلامية، وأسفت صنيع الكفوي أو سوغته.

والسمة الرابعة الافتقار إلى الدقة في بعض التعريفات، ومخالفة الشروط التي نصّ عليها المناطقة والأصوليون في تعريفات أخرى. فقد يتراوِي له التعريف صورة شعرية، تصرفه عن التعريف العلمي المنطقي، فيشيّتها، وينسى ما أخذَ به نفسه من شروط الحد الجامع المانع كقوله: "الأسماء المشتبة كالجماعة المتصاحبة من الناس"⁽¹⁰³⁾. فإن كان مقصدَه من هذه العبارات الإشارة إلى تحدُّر المشتبثات من جذر ثلاثي واحد فإن تعريفه غير دقيق، لأن الجماعة المتصاحبة قد تنتهي إلى أسر مختلفة ولو قال: كالعشيرة أو الأسرة الواحدة لكان كلامه أقرب إلى الصواب، ولكنه لا يكون تعريفاً حسيفاً.

وقد يضيق الكفوي بالتعريف المفصل، فيسقط الضوابط والتقييد التي نصّ عليها الغزالى، فيدخل تعريفه الخلل، أو يعروه التقص. إن على الحاد أن يذكر صفات المحدود الذاتية ولو بلغت ألفاً حرضاً على الدقة، والشيخ لم يكن حريضاً عليها في بعض المحدود. ومن ذلك قوله في تعريف المبتدأ: "كل اسم ابتدأته، وعرّيته من العوامل اللغوية فهو المبتدأ، وعامله معنى الابتداء"⁽¹⁰⁴⁾. وأدق من هذا التعريف قول ابن هشام: "المبتدأ اسم مجرد من العوامل اللغوية، أو بمنزلة، مخبر عنه، أو وصف رافع لمكتفي به"⁽¹⁰⁵⁾. فقد جاء تعريف ابن هشام أجمع لصفات المبتدأ الذاتية، وأنهى للخلل، وأبعد عن مزالق الزلل، بذلك على ذلك قوله في توضيح التعريف: "والذى بمنزلة الاسم: أن تصوموا وتسمع بالمعنى، والذى بمنزلة المجرد من العوامل: «هل من خالق غير الله»"⁽¹⁰⁶⁾. فإن لفظة (خالق) جرت بـ(من) لفظاً، وإن كانت مرفوعة الحال على الابتداء، فهي ليست مجردة من العوامل اللغوية تجبراً تماماً، بل هي في منزلة المجردة.

والسمة الخامسة التناقض في بعض الأحيان. قال الكفوي في تعريف الحذف والإضمار:

"الحذف إسقاط الشيء لفظاً ومعنى، والإضمار إسقاط الشيء لفظاً لا معنى"⁽¹⁰⁷⁾ ثم قال في تعريف المضرر والمذوف: "المضرر له وجود حقيقي، فإنه باق معناه وأثره أيضاً.

⁽¹⁰²⁾ الكليات: 2/ 98.

⁽¹⁰³⁾ الكليات: 15/ 294.

⁽¹⁰⁴⁾ الكليات: 4/ 189.

⁽¹⁰⁵⁾ أوضح المسالك إلى الفقه ابن مالك: 131/ 1.

⁽¹⁰⁶⁾ المصدر السابق: 1/ 132.

⁽¹⁰⁷⁾ الكليات: 2/ 226.

والمحذوف، وإن أسقط لفظه، لكن معناه باق، وينتظم المقدار⁽¹⁰⁸⁾. ألا ترى كيف ذكر في الجزء الثاني من كلياته أن الحذف إسقاط الشيء لفظاً ومعنى ثم ذكر في الجزء الرابع أنه إسقاط لفظي، وأن المعنى يبقى ولا يسقط؟

و السادسة السمات التعليمية في إطلاق بعض الأحكام، وحرص المؤلف على ابتداء كثير من حدوده بلفظ (كل). وهذا التعليم يسقط من الحساب النادر والشاذ والضعيف، والمتเบه على الأصل، وضرائر الشعر، واختلاف اللهجات، ويحاول أن يقدر الحد على قدر المطرد، وحيثني قد ينتهي الحد إلى مزالق منها افتقاره إلى الجمع والمن، أو التواء عبارته، أو إرباك القارئ في الوقوف على دلاته، ولا سيما حينما يكون الحد عطلاً من الأمثلة الموضحة. فإذا شفع التعريف بالمثال وضع مفتاح الفهم في يد القارئ، ومن ذلك قوله: ”كل نفي أو شرط في معناه داخل على كل مضاف إلى نكرة فإنه يراد به نفي الشمول، لا شمول النفي“⁽¹⁰⁹⁾. ”كل منطوق أفاد شيئاً بالوضع فهو كلمة“⁽¹¹⁰⁾.

”كل كلام مستقل إن زدت عليه شيئاً غير معقود بغيره ولا مقتضى لسواه فالكلام باق على حاله نحو: زيد قائم، وما زيد بقائم“⁽¹¹¹⁾.

”كل كلام إن زدت عليه شيئاً مقتضياً لغيره معقوداً به فإنه عاد الكلام ناقصاً مثل قولك: إنْ قام زيد“⁽¹¹²⁾.

ولعل شغف الكفوبي بلفظه (كل) وما تدل عليه من تعليم واستقصاء وإحاطة كان أحد الأسباب التي جعلته يسمى كتابه هذا (الكليات)، فأصاب الجمال وأخطأ الدقة.

و. تلخيص واقتراح:

نخلص مما عرضنا إلى أن المصطلحات النحوية ظهرت في نهاية القرن الأول الهجري، ولم تكن في ذلك الوقت أكثر من برامع بسيرة صغيرة تمثل مقدار ما عرف النحوة الأوائل من علم النحو، وازدهرت في القرن الثاني حينما هيأ الله لدودة اللغة والنحو من يتعهد بها بالرعاية كالتحليل وسيبوه والأخفش، ثم انعقدت ثمارها وأتت أكلها في القرن الثالث الهجري بعد أن نشب الخلاف واحتدم بين خواص البصرة ونخاء الكوفة، وفي هذا الخلاف ظهر البصريون على الكوفيين، فرسخت المصطلحات البصرية، ودل رسوخها على أنها أدق من مصطلحات الكوفة وأحق بالبقاء.

⁽¹⁰⁸⁾ الكليات: 300/4.

⁽¹⁰⁹⁾ الكليات: 332/4.

⁽¹¹⁰⁾ الكليات: 75/4.

⁽¹¹¹⁾ الكليات: 75/4.

⁽¹¹²⁾ الكليات: 75/4.

أما تعريف هذه المصطلحات وتحديد دلالاتها بمحدود جامعة مانعة فقد تأخر ظهورهما، وظلت الحدود بعد رسوخ المصطلحات التي وضعها البصريون تقلب بين أيدي النحاة، ويعروها في أثناء تنقلها التحوير والتغيير على نحو مستمر، وتتأثر بثقافة واضعيفها تأثيراً قوياً، ولكنها لم تبلغ من النضج والاكتمال ما بلغته صياغة المصطلحات.

ولهذا ظلَّ النحاة المتخصصون ومصنفو دواوين المعرف العامة - والكتفوبي واحد منهم - يحاولون أن يعيدوا النظر في التعريفات القدية، لعلهم يكتشفون عنها غلائيل اللبس، ويجدون منها الفضول، وبكلمدون النقص، فوق المتخصصون كابن هشام، ولم يوفق أصحاب الموسوعات غير المتخصصة كأبي البقاء الكتفوي.

وإذا كان للمنشغلين بالتحو في المعرض الحاضر من جهد يضيفونه إلى ما بذله السابقون فهو العكوف على الحدود، ودراستها دراسة تحليلية دقيقة، تكشف عن دلالاتها وقدرتها على توضيح المصطلحات، وجلاء ما يمكن جلاًّه من الحدود الغامضة، وطرح الجديد من التعريفات المقترحة على صفات المجالات العلمية المتخصصة التي تصدرها مجتمع اللغة العربية بغية مناقشتها وصوغها على نحو دقيق صياغة علمية منطقية، تجلو الغامض، وتكمل الناقص، وتحذف الفضول، وتعين الناشئة على إدراك المفهوم التحوي إدراكاً عميقاً لا تشوهه شائنة من حيرة أو ارتباك.

مصادر البحث

- 1 - الأعلام - خير الدين الزركلي - بيروت دار الملائين 1986.
- 2 - أوضح المسالك إلى الفية ابن مالك - ابن هشام الأنصاري - تحرر السقا والأبياري والشلبي - دار حياة التراث العربي بيروت 1980.
- 3 - إيضاح المكنون في الذيل على كشف الطنو - إسماعيل باشا البغدادي - دار الفكر 1982.
- 4 - تاج العروس - المرتضى الزبيدي - طبعة الكويت 1969.
- 5 - تجديد النحو - د. شوقي ضيف - دار المعارف الطبعة الثانية 1986.
- 6 - التعريفات - علي بن محمد الجرجاني - ضبطه محمد بن عبد الحكيم القاضي - دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني 1991.
- 7 - تهذيب اللغة - أبو منصور الأزهري - تحرر السلام محمد هارون ومحمد علي النجار - دار الفرمي العربية 1964.
- 8 - جامع الدروس العربية - مصطفى الغلايني - المكتبة العصرية صيدا وبيروت 1985.

- 9 - الحدود الأنسية والتعريفات الدقيقة - زكريا بن محمد الانصارى تج د. مازن المبارك - دار الفكر المعاصر بيروت 1991م.
- 10 - شرح ابن عقيل لأفهيم ابن مالك - بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي المصرى - دار الفكر 1991م.
- 11 - الصاحبى فى فقه اللغة - أحمد بن فارس - تج السيد أحمد صقر - مطبعة البابى الحلبى مصر 1977م.
- 12 - ضوابط المعرفة - عبد الرحمن حسن حبنكى الميدانى - دار القلم بيروت 1981م.
- 13 - علم اللغة - د. علي عبد الواحد وافي - مكتبة نهضة مصر 1382هـ.
- 14 - القاموس المحيط - مجدى الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادى - مؤسسة الرسالة بيروت 1987م.
- 15 - الكتاب - سيفويه تج عبد السلام محمد هارون - دار الكاتب العربى القاهرة 1966م.
- 16 - الكليات - أبو البقاء أبيوبن موسى الكفووى - تج د. عدنان دروش ومحمد المصري - وزار الثقافة والإرشاد القومى دمشق 1981م.
- 17 - اللسان فى على البناء والإعراب - مخطوطات الأحافى - عن صورة لها فى معهد المخطوطات العربية بالكويت.
- 18 - لسان العرب - ابن منظور - مصورة عن طبعة دار صادر بيروت 1955م.
- 19 - المدارس النحوية - د. شوقي ضيف - دار المعارف بمصر - الطبعة الثالثة 1976م.
- 20 - المدارس النحوية أسطورة وواقع - د، إبراهيم السامرائي - دار الفكر 1987م.
- 21 - المزهر في علوم اللغة - جلال الدين السيوطي - تج جاد المولى وأبو الفكر 1987م.
- 22 - المستصفى من علم الأصول - أبو حامد محمد بن محمد الغزالى - دار الكتب العلمية بيروت عن طبعة بولاق 1322هـ.
- 23 - المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم وال الحديث - الأمير مصطفى الشهابي - مجمع اللغة العربية بدمشق 1988.



الشرح والحاشية في التراث العربي الإسلامي مخطوطة تترجح التفازلاني علي السبقي شهوداً

أ. د. عبد الله نبهان^(١)

الناشر في الفهارس التي فهرست التراث العربي لتزدهله كثرة ما ألف من شروح وحواشٍ وتعليقات وما يلحق بها)، وقد أكثر المتأخرن من التأليف في هذا المجال، حتى إن بعضهم لم يؤلف غير الشروح أو ما في حيزها، فعبد القادر البغدادي (ت 1093هـ) ألف أهم كتبه وأوسعها وأغناها في شرحه لشواهد الرضي الأسترابادي (ت 686هـ)

وذلك في شرحه على *كافية ابن الحاجب* (ت 646هـ) وسمى شرحه "خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب" ثم شرح بعد ذلك شواهد كتاب مغني الليب عن كتب الأعاريب لابن هشام الأنصارى (ت 761هـ)^(٢)

ولم يكن هذا الاتجاه إلى الشرح دأب المتأخرن حسب ظن كثيرين، بل إن المتقدمين أقدموا عليه وجعلوه ديدنهم، وهكذا نرى أن كتاب سيبويه (ت 180هـ) لم يكدد يتشر في مجالس العلم آنذاك حتى تصدى له نفر من الشراح، فشرحه الزيادي^(٣) (ت 249هـ) في كتاب: شرح كتاب سيبويه، وصنف أبو العباس المبرد (ت 285هـ): المدخل إلى كتاب سيبويه وشرح شواهد كتاب سيبويه، ومعنى كتاب

^(١)أستاذ جامعي سوري.

^(٢)انظر على سبيل المثال كتاب الفهرست لابن النديم، وأيُّ فهرس للمخطوطات العربية كفهارس المكتبة الظاهرية بدمشق مثلاً.

^(٣)خزانة الأدب له طبعة قديمة متداولة على هامشها شرح شواهد الألفية للعين (ت 855هـ) وتقع في أربعة مجلدات ط برابق، ثم نشرت في ثلاثة عشر مجلداً مع فهارس شاملة بتحقيق المرحوم الأستاذ عبد السلام محمد هارون.

^(٤)الفهرست: 63.

سيبوه، والزيادة المترتبة من كتاب سيبوه⁽⁵⁾، وصف الزجاج (ت 311هـ) شرح أبيات سيبوه⁽⁶⁾، كما صنف ابن السراج (ت 315هـ) صاحب الأصول في النحو كتاب: شرح كتاب سيبوه⁽⁷⁾، وبعده صنف أبو بكر مبرمان (ت 326هـ) شرح كتاب سيبوه وشرح شواهد كتاب سيبوه⁽⁸⁾ وفي القرن نفسه صنف أبو سعيد السيرافي (ت 368هـ) شرحه العظيم لكتاب سيبوه⁽⁹⁾ وصف الرماني (384هـ) شرحه للكتاب أيضاً⁽¹⁰⁾.

وألف هنا عند القرن الرابع ولا أخرج على الأندلس، ومع ذلك فإن عدد هذه الشروح خلال مئتي عام أمر ملفت للنظر وداع إلى التساؤل أكان مؤلفو هذه الشروح يكرر أحدهم ما ي قوله الآخر ويتبع اللاحق منهم السابق أم كان لكل منهم خصوصيته وطريقته ومنهجه؟!

الحقيقة أنه لم يصل إلينا من هذه الشروح المشار إليها حتى نهاية القرن الرابع إلا شرحان وتعليقتان وشرح بعض أبواب كتاب سيبوه. وبعد كتاب "ما ينصرف وما لا ينصرف"⁽¹¹⁾ للزجاج أقدم قطعة وصلت إلينا من شروح سيبوه، وتدل فصول الكتاب على أن الزجاج ألفه شارحاً أبواب الممنوع من الصرف التي اشتمل عليها كتاب سيبوه متبعاً ترتيب سيبوه وعناوينه متبعاً ماداته معلقاً شارحاً موضحاً، ما يراه بحاجة إلى توضيح ولن نقف عنده لأن شرح لأبواب خاصة، على أن الشرح الذي وصل إلينا تماماً كاملاً هو شرح أبي سعيد السيرافي الذي ابتدئ بنشره في الهيئة المصرية العامة للكتاب عام 1986 وقدر منه نحو من ربعه حسبما أقدر⁽¹²⁾.

إن قراءة ما صدر من هذا الشرح أو ما اختير منه وطبع على هامش طبعة بولاق لكتاب سيبوه تبين أن عمل أبي سعيد كان عملاً بانياً ميدعاً، إنه ليس مجرد تعقيبات على كلام سيبوه، بل إنه إعادة بناء للنحو العربي بناء معللاً مفصلاً مدعماً بالشواهد والأمثلة، إنه انعكاس لفهم أبي سعيد لكتاب سيبوه، فلا غرابة أن نرى هذا الشرح يغدو منهلاً للنحو والشراح بعده، منهم من يحيل عليه، ومنهم من يأخذ منه ما يأخذ ولا يشير إلى ذلك، وإذا ما تركنا شرح أبي سعيد ونظرنا في نماذج مما وصل إلينا من شرح الرماني فإننا نجد أنفسنا أمام بناء جديد ومنهج طريف، فالرماني يقرأ الباب من الكتاب - كتاب سيبوه - ثم ينشره إلى أسلطة، ثم يقوم بالإجابة عنها إيجابة موسعة، يقترب فيها الحكم بعلته وأمثالته وافتراضاته

⁽⁵⁾ الفهرست: 65.

⁽⁶⁾ الفهرست: 66.

⁽⁷⁾ الفهرست: 68.

⁽⁸⁾ إحياء الرواية: 30: 190.

⁽⁹⁾ الفهرست: 68.

⁽¹⁰⁾ الفهرست: 69.

⁽¹¹⁾ صدر هذا الكتاب في القاهرة عن المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بتحقيق هدى فرازعة.

⁽¹²⁾ صدر منه حتى اليوم عشرة أجزاء (هيئة التحرير).

واستباطاته، متأثراً بثقافته المنطقية وعقليته الفلسفية، حتى إن أبي علي قال ما معناه فيما روی عنه: إذا كان النحو ما يقول به الرماني فليس لدينا منه شيء، وإذا كان النحو ما نقول به فليس لديه منه شيء⁽¹³⁾، وإذا وضنا كلام أبي علي في سياقه فإننا نجد أن المقصود منه اختلاف منهج كل من الرجلين في تناوله مسائل النحو وقضاياها، ومعنى هذا أن شرح كتاب سيويه الرماني مختلف عن تعليله أبي علي، كما يختلف الشرحان عن شرح السيرافي، وإن كان الجميع يشرحون كتاباً واحداً ويعرضون للأحكام نفسها وهذا تصدق مقوله الدكتور حسن حنفي عندما قال:

البحث التقريري نوع لم يعرفه تراثنا، بل إن الشروح والملحقات ذاتها لم تكن مجرد جمع مادة أو إسقاط آخر، بل كانت محاولات فلسفية تزيد من نطاق التحليل الفعلى وبيان أنسابها النظرية وهذا هو الشرح، أو أن ترکز على الأفكار الأساسية التي تبرز من خلال التحليلات والبراهين وهذا هو التلخيص.. أما التقرير المحسن الذي يجعل من الفكر مجرد تاريخ ويصبح للدینا "تاريخ الفلسفة الإسلامية" أو "تاريخ علم الكلام" أو "تاريخ التصوف الإسلامي" أو "تاريخ الفقه الإسلامي" فهذا تناقض لأن الفكر موضوعات مستقلة عن التاريخ⁽¹⁴⁾.

وإذا كان قد اخذنا من شروح كتاب سيويه مثالاً على جبوة الشرح فإن هذا لا يقتصر عليه، بل إن لدينا الكثير من الأمثلة في مختلف العلوم التراثية سواء منها النحوية أو اللغوية أو الكلامية أو الفقهية، وغير ذلك، وسأختار مثالاً آخر من مجال النحو أيضاً، ولتكن كتاب "المفصل في علم العربية" للإمام الزمخشري (ت 538) وهو كتاب في نحو العربية وصرفها، أبدع الزمخشري تبويه وترتيبه وكان له غرض ديني سياسي من تأليفه، وأصبح بعد إذاعته كتاب النحو المفضل في مجال التعليم، وأقبل شيوخ التعليم على شرحه وقد أحصيت له نحو من أربعة وسبعين شرحاً وأربعة منظومات ومحاضرات وأكثر من مئانية كتب اختصت في شرح شواهد، وكتابين تعقباه وسجلماً مأخذهم عليه⁽¹⁵⁾.. ونحن لا نزعم أن هذه الشروح الكثيرة تسمى باسم الإبداع في الشرح، ولكن بعض الشروح امتازت من بعض، ولما قارن بينها القفعطي علي بن يوسف (ت 646هـ) فضل من بينها شرح ابن يعيش الحلبي⁽¹⁶⁾ (ت 643هـ) الذي قال فيه الدكتور عبد الرحمن بدوي بعد ذلك بقرون عديدة: وبعد هذا القرن يختلط النحو بالمنطق والمنطق بالنحو، وكذا البلاغ اختلط بالمنطق، حتى إننا نجد نحواً فلسفياً قد أقيمت أركانه على يد ابن يعيش في القرنين السادس والسابع⁽¹⁷⁾.

⁽¹³⁾ بفتح الراء العاد: 181.

⁽¹⁴⁾ التراث والتحديث (70).

⁽¹⁵⁾ ابن يعيش النحو: 140 – 143.

⁽¹⁶⁾ إحياء الرواية: 4: 39.

⁽¹⁷⁾ المنطق الصوري: 37.

ولا غرابة في ذلك فكتب الفارسي والسيرافي وأبن جنبي وغيرها كانت متاحل عنده لابن بعيش بنهاي منها ويزاوج بينها ويولد العلل والأفكار محاولاً تقديم بناء علمي محكم للنحو العربي منطلاقاً من مفصل الزمخشري. وما قدمناه هنا عن هذه الشروح النحوية يصدق على الشروح في علم الكلام وعلم الفقه وعلم أصول الفقه وعلم العلوم الأخرى التي برع بها المسلمين كالطبط والهندسة والجبر والنبات ...

وأسأختار خطوطاً من خطوطاتنا الشارحة القديمة ليكون موضوع بحث وتمثل لنا قدمناه لأنَّ الخطوطات لها مزنة كبيرة لأنَّ حواشيها تكون مطرزة بتعلقيات العلماء وتعقيباتهم وإحالاتهم فهي تصور الخطوط الشارح خير تمثيل وقد اخترت لذلك خطوطات من خطوطات مكتبة الدكتور شاكر مطلق بمحض⁽¹⁸⁾، وقد قدمها لي الرجل مشكوراً وعنوانها: *شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني*، ويعود تاريخ نسخها إلى عام 896هـ أي بعد وفاة المؤلف بخمسة أعوام ومئة ..

﴿ أما العقائد النسفية فهو متن مشهور في العقائد، صنفه الإمام أبو حفص عمر بن محمد النسفي المتوفى سنة 537هـ، وهو على منهب الإمام الماتريدي محمد بن محمد أبي منصور⁽¹⁹⁾ (ت 333هـ) وهو مختصر هام، تعاورت أقلام العلماء من بعده على شرحه ، فكانت له شروح كثيرة غزيرة ، ويقول بعض الدارسين: إن شرح التفتازاني هو أهمها جميعاً⁽²⁰⁾ ، ولذلك كث الشراح الذين عنوا بشرح الشرح والتتعليق عليه .

أما شرح العقائد النسفية فهو شرح لمن العقائد صَفَه سعد الدين التفتازاني مسعود بن عمر ، ونسب إلى تفتازان وهي قرية من نسا في خراسان وكانت ولادته سنة 712هـ - 1312م وكان من طلبة عضد الدين الإيجي (ت 756هـ) صاحب كتاب "المواقف" وهو في علم الكلام ، كما أخذ في دمشق عن قطب الدين الرازي التحتاني (ت 766هـ) ، وقد اصطفاه تيمور لذلك وعامله معاملة كرية لما اعلم بمكانة العلمية.

وكانت وفاة التفتازاني في سمرقند عام 791هـ = 1389م ، ونقل جثمانه إلى سرخس ودفن فيها. كان التفتازاني في العقائد يتبع منهب أبي منصور الماتريدي ، وهو من أئمة علم الكلام في القرن الرابع ، وأتباعه الماتريديون هم علماء الكلام بين فقهاء الحنفية ، وكان التفتازاني يقف إلى جانب الماتريديه في المسائل الخلافية بينهم وبين الأشاعرة . وسنضرب مثالاً لذلك نستقيه من شرح العقائد ومن مقدمة محققة⁽²¹⁾:

⁽¹⁸⁾ شاكر مطلق ابن فرجان ولد عام 1938. طيب عيون وشاعر وكاتب ومترجم، له عدد من داروين الشعر والكتب المترجمة عن الألمانية وله اهتمام بالشuron الثقافية والآثار والتاريخ الفعلى.

⁽¹⁹⁾ الماتريدي. انظر ما كتبه عنه أبو الحسن الندوبي في كتابه رجال الفكر والدعوة في الإسلام: 136 وما بعدها.

⁽²⁰⁾ مقدمة لشرح العقائد النسفية لكتلود سلامة: 33.

⁽²¹⁾ المصدر السابق: 16.

في مسألة حرية الإنسان موضوع الكسب وصل الأشعري في تفسيره لمعنى الكسب إلى ما يشبه سلب الإنسان لقدرته على خلق أفعاله، فعنده أن القدرة التي يستعملها الإنسان للقيام بفعلٍ ما، هي مخلوقة له في اللحظة التي يقوم فيها بهذا العمل، وهي لا تصلح إلا لهذا العمل بالذات ولا تصلح للقيام بغيره أو بضده، ويفسر الكسب بأنه اقتزان قدرة الإنسان بفعل الله.

أما الماتريدي فيقرر موافقاً لأبي حنيفة. أن هذه القدرة صالحة لأي فعل، وأن الإنسان قادر على توجيهها الوجهة التي يريد، وأما معنى أنها مخلوقة له فهو ناتج عن أن الإنسان وما يصدر عنه هو مخلوق لله، والكسب عنده هو يعني الخلق، ولكنه ليس خلقاً من العدم بل من مادة سابقة⁽²²⁾.

وعلى هذا فخالقية الإنسان تختلف من هذه الناحية عن خالقية الله الذي يخلق من العدم. وثبت حرية الإنسان عنده من استحقاقه الثواب والعقاب لاستعماله قدرته وتوجيهها إلى فعلٍ من الأفعال وقد دافع التفتازاني عن رأي المعتزلة الذين فرقوا بين نوعين من الخلق: خلق الإنسان الذي يحتاج إلى آلة، وخلق الله الذي لا يحتاج إلى آلة بل يخلق من العدم. وهو نفس رأي الماتريدي.

وكذلك في كثير من الآراء كان التفتازاني إلى جانب الماتريدي كموقفه من الحسن والقبح وقدم الصفات وخلق القرآن ورؤيه الله وغير ذلك.

فنحن إذن أمام مخطوط في العقائد (علم الكلام) على مذهب الماتريدي لمؤلفه سعد الدين التفتازاني.. وقد كثرت شروحه والحواشي على الشروح كما أشرنا وعمل صاحب كشف الظنون كثرة شروح بعض الكتب بما يلي:

فهو يرى أن الكتاب يؤلف عادةً لكي يفهم بذاته دون شرح، ولكنه يحتاج أحياناً للشرح لعدة أسباب: منها أن المؤلف يكون جلوده ذهنه دقق العبارة، وكلامه وجيز يكفي للدلالة على المقصود ولكن غيره ليس بمرتبته فيصعب عليه فهمه وتحتاج إلى زيادة تshireح. أو لأن المؤلف يحذف بعض مقدمات الأقىسة لوضوحها أو لأنها من علم آخر، فيحتاج القارئ إلى من يذكر له تلك المقدمات المهملة أو لأن بعض الألفاظ يحتمل عدة معان، أو لأن دقة المعنى يجعل من الصعب التبيّن عنه بلفظ محدد، أو لأن البعض يقع في السهو والغلط والمحذف فيأتي الشارح فيوضح المقصود من الألفاظ وبينه على السهو أو الغلط⁽²³⁾.

أما أسلوب الشرح الذي اتبّعه التفتازاني فهو الشرح مزجاً، وهو الذي تجزّج فيه عبارة المتن مع عبارة الشرح دون نقطيع، وقد يوضع قبل المتن حرف (م) وبعد الشرح حرف (ش) أو يوضع خط فوق المتن، وهي طريقة أكثر الشرائح المتأخرة، وعليها سار التفتازاني في شرحه هذا فكان شرحه من النوع

⁽²²⁾ المصدر السابق: 17 وانظر الشرح: 94.

⁽²³⁾ كشف الظنون: 36.

المزوج، ولم يقسم كتابه إلى أبواب أو فصول وإنما قدمه على أنه كتلة واحدة، لذلك عدم محققه إلى تقسيمه إلى فصول، وسأذكر هذا التقسيم ليدلنا على موضوعات الكتاب:

مدخل.

ف 1. معرفة الحقائق الثابتة - ف 2. أسباب المعرفة - ف 3. العالم - ف 4. الله - ف 5. بعض صفات الله - ف 6. صفات الكلام - ف 7. صفتا الخلق والإرادة - ف 8. رؤية الله - ف 9. الله وأفعال العباد - ف 10. التكليف ومسؤولية الإنسان - ف 11. أحوال الآخرة - ف 12. الكبائر - ف 13. الإيمان - ف 14. الرسل والملائكة - ف 15. العجزات والكرامات - ف 16. الخلافة والإمامية - ف 17. بذ من المسائل التي يتميز بها أهل السنة عن غيرهم.

وقد انتشر كتاب العقائد النسفية مقترباً بشرحه للفتازاني، وأصبح معلولاً عليه في تعليم العقيدة، وتعليل ذلك كما يرى أبو الحسن التدوي "أن أبي الحسن الأشعري (ت 324) كان دائمًا في معارضته وأخذَ وردَ على المعتزلة، فدخل في بحثه وأفكاره ما قد لا يخلو من الغلو، وقد زاد الأشاعرة بعده في الأمر، وأضافوا إليه أشياء. وقد جاء أبو منصور الماتريدي فحذف هذه الزواائد والالتزامات التي كان من الصعب إثباتها وإقامة الدليل عليها، وكانت تحتاج إلى تكليف وتأويل، وتناول علم الكلام بالنهذيب والتبيح حتى أصبح أكثر توسطاً واعتدالاً" ومن المفيد أن نعرف "أن الخلاف بينه وبين الأشعري كان جزئياً ومحدوداً، والمسائل التي خالف فيها الماتريدي الأشعري لا تزيد على أربعين مسألة. الخلاف في معظمها لفظي⁽²⁴⁾ وقد مثلت العقائد النسفية زيادةً مذهب الماتريدي، وأعيد بسط المذهب وصوغه على يد الفتازاني. ونشر شرح العقائد غالباً مقترباً بالحواشي فقد نشر في كلها عام 1260هـ وبهامشه حواشى للمولوى خادم حسين العظيم آبادى وفي لكتابه 1286هـ مذيلاً بحاشية الخيالى وفي مصر 1321هـ وفي مطبعة شاكر 1331هـ 1913م وفي قازان 1897م بهامشه شرح العظام وفي قازان أيضاً 1898م وبهامشه حاشية المولى مصلح الدين مصطفى الكستلي على شرح العقائد ثم يتلوه حاشية المولى الخيالى على شرح العقائد الشيخ رمضان بن عبد الحسن المعروف بهشتى وبآخره متن العقائد. وفي الآستانة 1313هـ وسنة 1323هـ.

وبين يدي طبعة الآستانة 1313هـ وفيها شرح العقائد للفتازاني ومعها حاشية الكستلي مصلح الدين مصطفى الكستلي (ت 901هـ) وبليها حاشية أحمد بن موسى الشهير بخيالى على شرح العلامة الفتازاني وبهامتها حاشية الفاضل الشيخ رمضان بن عبد الحسن المعروف بهشتى (ت 979هـ).

وقد صدر شرح العقائد النسفية للفتازاني محققاً عن وزارة الثقافة بدمشق عام 1974 حققه كلود سلامنة معتمداً ثلاثة نسخ من خطوطات الظاهرية إضافة إلى نسخة المتحف البريطاني.

⁽²⁴⁾ رجال الفكر والدعوة في الإسلام: 136.

أما نسختا موضوع الدراسة فهي كما ذكرنا من مقتنيات الدكتور شاكر مطلق وتقع في سبعة وتسعين ورقة ($97 \times 2 = 194$ صفرة) قياس (22.5×13) في الصفحة 15 سطراً متوسط كلمات السطر 10 كلمات وقد كتب بخط ممزوج من النسخ والرقعة، وطرزت هوامش الشرح، بجواش كثيفة.

وقد ذكر التفتازاني في مقدمته للشرح خصائص الشرح الذي قام به والسبب الدافع به إلى الشرح فقال: إن المختصر المسمى بالعقائد للإمام البهائم قدوة علماء الإسلام نجم الملة والدين عمر النسفي أعلى الله درجه في دار السلام يشتمل من هذا الفن على غير الفوائد ودرر الفرائد، ضمن فصول هي للدين قواعد وأصول، وأثناء نصوص هي لليقين جواهر وفصوص، مع غاية من التبيح والتهديب، ونهاية من حسن التنظيم والترتيب، فحاولت أن أشرحه شرعاً يفصل مجملاته وبين معضلاته طوراً مطروباته، ويظهر مكوناته، مع توجيه الكلام في تنبيح، وتنبيه على المرام مع توضيح، وتحقيق للمسائل غب تقرير، وتدقيق للدلائل إثر تحرير، وتفسير للمقاصد بعد تمهيد، وتکثير للفوائد مع تحرير، طارياً كشح المقال عن الإطالة والإملال⁽²⁵⁾.

وستنضرب مثلاً من شرح التفتازاني : الورقة السادسة :

قال النسفي : قال أهل الحق شرح التفتازاني هذه العبارة مركزاً على كلمة (الحق) بقوله : وهو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتغالها على ذلك، ويقابله : الباطل. وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة، ويقابله: الكذب، وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع، وفي الصدق من جانب الحكم، فمن صدق الحكم مطابقه للواقع ومعنى حقيقته مطابقة الواقع إياه.

وهنا فسر التفتازاني كلمة (الحق) بالحد المنطقي، ثم أورد تقديرها وهو باطل، وعرج على ما يتصل بالحق وهو الصدق وأورد حد الصدق كما هو عند أهل المنطق.

والآن ننظر إلى الورقة (6) من خطوطنا لنرى ماذا كتب قارئ النسخة ومحشياً: وقف عند عبارة قال "أهل الحق" وهي عبارة لم يفسرها الشارح فقال الحشبي: الظاهر أن المقول مجموع ما في الكتاب، فالمراد بأهل الحق أهل السنة وإن خص بقوله خصائص الأشياء ثانية. فالمراد من أهل الحق في هذه المسألة مبهم بما عدا السوفياتية عن آخرهم، ويعتمل أن يراد أهل الحق في جميع المسائل وخصوصهم بالذكر اعتدداً بهم فكأنهم هم القائلون. وقد كتب الحشبي بعد هذه العبارة كلمة (خيالي) وهذا يدل على أن القارئ كان يقرأ وأمامه حاشية خيالي، فكان يثبت على اليمام ما يراه مغيناً لنص الشارح ومحسراً له ومعيناً معناه ومبيناً عن مقاصده. وقد راجعت النص في الحاشية المذكورة فوجده منقولاً تقلاً دققاً.

وقف الحشبي عند كلمة (الحكم) في قول التفتازاني بأن الحكم مطابق للواقع وقال:

(25) شرح العقائد: 3، 4.

قال بعض المحققين: الحكم هنا يعني الإيقاع والانتزاع والمراد من الواقع المعلوم.

وقال الشارح في بعض تصانيفه: المراد الحكم الواقع

ومن الواقع ما في نفس الأمر، فعلى الأولى يكون صفة للعلم

وعلى الثاني للمعلوم الصديقي، يعني أن المراد بالحكم

إما المسألة وإنما التصديق بها.

ودونَ بعد هذا التعميّب تُوقيع (محبي الدين) وهو لقارئ الحشبي الذي حرص على تدوين الفوائد على هامش الشرح. وهو حتماً غير الناسخ الذي دون اسمه في آخر النسخة.

و عند كلمة الحق من قول التفتازاني. كتب الحشبي بخطٍّ دقيقٍ بين السطرين:

وفي كلام الرئيس أن الحق يطلق على الموجود مطلقاً وعلى الموجود دائماً وعلى القول والفعل إذا طابقه الواقع. وبعدها تُوقيع لم أتبته مما يدل على أن النسخة قد من عليها عدد من القراء المدققين الذين أغنوها بمحواشيم ونقلهم من كتب أخرى ذات علاقة بالموضوع.

وفي الورقة السابعة من المخطوط وهي مكتظة بالحواشي والتعليقات اكتظاظاً كبيراً نجد في الصفحة أ. قول الشارح التفتازاني: وقيل: المراد به. العلم المتحقق. العلم بشورتها. أي ثبوت الحقائق. للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق. والجواب أن المراد بها الجنس رداً على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها خلافاً للسوسيطائية فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء ويزعم أنها أوهام وخیالات باطلة وهم العنادية.

قال الحشبي: قوله وهم العنادية: سموا بها لأنهم يعandون ويبدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر إلى آخر في نفس الأمر، ويقولون: ما من قضية بدائية ونظرية إلا ولها معارضة تقاومها ومقابلتها في القوة. ويه ظهر أن إنكارهم لا يختص بحقائق الموجودات، فتخصيص إنكارهم لها بالذكر جرى على وفق السياق والأظهر أن يحمل الأشياء هنها على المعنى الأعم.

وكتب المعلق تحت هذا النقل كلمة (خيالي) ما يعني أنه يتبع الشرح ويدون على هامشه الفوائد المستمدة من تلك الحاشية.

لنا أن نفترض أن المعلق وقف عند كلمة (العنادية) ووجد أنها تذكرة في الشرح لأول مرة من غير ما تفسير أو تحديد، وربما كان هو لا يعرف مدلولها، لذلك سارع إلى حاشية خيالي فوجد فيها ما يريده من توضيح فدونه على حاشية الشرح رغبة في الإفادة وفي تحديد معاني المصطلحات التي ترد في الشرح.

ومن الورقة ٥١. نختار بعض التعليقات على الشرح. قال التفتازاني:

وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الروال ، فكأنه أراد بالعلم ما لا يشملها وإنما فلوجه في حصر الأسباب بالثلاثة.. والعالم أي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع. يقال : "عالم الأجسام ، وعالم النبات وعالم الحيوان إلى غير ذلك فتخرج صفات الله تعالى لأنها غير الذات كما أنها ليست عينها".

وقف المعلق عند كلمة الموجودات فقال : وإنما قيد بالموجودات ليخرج المعدومات إذ لا يطلق عليها العالم بحسب الاصطلاح..

وكتب تحت هذا المقويس : قطب الرازي.

ويقف عند عبارة "خبر الواحد" فيعلق عليها بقوله :

وخبر الواحد يوجب العمل دون العلم اليقيني ، وقيل : لا يوجب شيئاً منها ، وقيل يوجبهما معاً. وبعد ذلك ذكر كلمة "تلويح" وهو يعني به كتاب "التلويح إلى كشف حقائق التقبيح" للسعد التفتازاني. وهو كتاب في أصول الفقه شرح فيه كتاب تقييح الأصول لصدر الشريعة عبد الله بن مسعود الحبوبي البخاري الحنفي (تـ 747هـ) وقد أكثر المعلق على الشرح من النقل عن التلويح في حواشيه المدونة على هذه المخطوطة.

وعلى تعريف العالم بقوله :

وتعرife العالم بهذا التعريف لا ينافي حصر العالم في العدد المخصوص لأن الحصر باعتبار الأنواع لا باعتبار الأفراد. ولكن المناسب على هذا التفسير أن يقال : العالم بجميع جزئياته لأن كل واحد من السماوات وما فيها فرد من أفراد العالم إلا أن العالم بهذا التفسير كما يصدق على كل واحد من الأعيان والأعراض كذلك يصدق على المجموع فهو بهذا الاعتبار يصير كل واحد جزءاً فيصح إطلاق الأجزاء ، كما أن القرآن يصدق على البعض والكل باعتبار الأجزاء تصير السور والأي أجزاء من القرآن.

وقد اقتبس المعلق هذا التوضيح من شرح المواقف كما ذكر وورد في الورقة . 15 . أيضاً عبارة التفتازاني :

والإلهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيصل ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق ، حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة ...

كتب المعلق بخط دقيق : هذا رد على الطائفة من الناس يقولون لا طريق لمعرفة الأشياء إلا بالإلهام.

ونجد بعد ذلك إشارة لعلها رمز لأحد المراجع التي ينقل عنها.

وفي الورقة . 15 . أيضاً وردت عبارة (السماءات السبع) فوضع المعلق التعليق التالي :

سماء القمر وسماء عطارد وسماء الزهرة وسماء الشمس وسماء المريخ وسماء المشتري وسماء زحل وسماء الكروسي والعرش.

ونخت ذلك كتب كلمة (بردعى) فهذا هل اسم المعلق أم اسم مؤلف ما؟
ما عرضناه وهو جزء بسيط يمثل لنا طبيعة التعليقات التي دونت على هذا الشرح ويمكن أن نذكر أسماء بعض المراجع التي أشير إليها في نهاية التعليقات:
التلويح [سبق ذكره].

المطول [المطول على التلخيص للتفتازاني. بلاغة].
الكتاف [تفسير الرمخنثري].

شرح المواقف [المواقف لعوض الدين الإيجي، وشرحه للسيد الشريف الجرجاني (816هـ)].
حاشية خيالي [ذُكرت في مراجع البحث].
المجمل [معجم لغوي لابن فارس الرازي تـ 395].

التوضيح [التوضيح في حل غوامض التفريع لصدر الشريعة الأصغر (ـ 747هـ)].
شرح مقاصد [شرح مقاصد الطالبين في أصول الدين للتفتازاني].

العمدة [عمدة عقيدة أهل السنة والجماعة للنسفي أبي البركات. 1071هـ].

شرح البزدوي [أكاديمياً كتاب البزدوي هو كنز الوصول إلى معرفة الأصول وشرحه عبد العزيز البخاري].
إضافة إلى ذلك فإن بعض التعليقات ذيلت بأسماء كصلاح الدين من غير ذكر للمرجع. كما أن بعض التعليقات كتب بمخطوط مخالف للخط الغالب في معظم التعليقات.

وهكذا تتأكد لدينا فكرة أن الشروح ليست تكراراً واجتراراً وإنما لها أغراضها وأهدافها وفيها إضافاتها، وإذا كان المتن الموجز يقدم لنا العلم المقصود صافياً، فإن الشرح يعد مشهاداً لتمازج العلوم واستفادة بعضها من بعض.. إن الشرح المستفيض يعد إعادة بناء وتشكيلاً جديداً للعلم المنشور وإن مخالطة هذه الشروح والحواشي ومحاولة الاستفادة منها ستشعرنا بقيمتها وتهدم جدار العزلة بيننا وبينها وذلك الجدار الذي يختبئ وراء تسميتها بالكتب الصفراء أو الحواشي البالية.. وما شابه ذلك مما يمحج布 عنا غزير الفوائد ونادر الفرائد.

أهم مراجع البحث

- 1 - ابن يعيش النحوي. د. عبد الله نبهان. اتحاد الكتاب العرب. دمشق 1997.
- 2 - الأعلام. خير الدين الزركلي - دار العلم للملايين - بيروت 1979.
- 3 - إحياء الرواية. القططى - تحرر محمد أبي الفضل إبراهيم - دار الكتب - القاهرة 1955.
- 4 - بغية الوعاء. السيوطي تحرر محمد أبو الفضل إبراهيم - البابي الحلبى - القاهرة - 1965.
- 5 - التراث والتجديد. د. حسن حنفى - دار التدوير - بيروت 1981.
- 6 - التعليقة على كتاب سيبويه. أبو علي الفارسي. تحرر د. عوض بن حمد القوزي. مط الأمانة - القاهرة - 1990.
- 7 - حاشية أحمد بن موسى الشهير بخيالي على شرح العقائد للتفازاني المطبعة العثمانية - الأستان 1313 هـ.
- 8 - حاشية الكستلاني على شرح العقائد النسفية. المطبعة العثمانية الأستان 1313 هـ.
- 9 - رجال الفكر والدعوة في الإسلام. أبو الحسن الندوبي. دار الفكر - دمشق 1960.
- 10 - شرح العقائد النسفية في أصول الدين وعلم الكلام. تحرر كلود سلامة - وزارة الثقافة - دمشق 1974.
- 11 - شرح كتاب سيبويه - المسيرافي. تحرر د. رمضان عبد التواب و د. محمود فهمي حجازي الهيئة المصرية العامة للكتاب - 1986.
- 12 - الفهرست - ابن النديم. تحرر رضا تجدد - طهران 1971.
- 13 - معجم المطبوعات العربية والمغربية. يوسف البیان سركیس الدمشقی - دار صادر - بيروت (صورة عن مطبعة 1928).
- 14 - المنطق الصوري والرياضي. د. عبد الرحمن بدوي - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - 1968.



أبو الفضل ابن النحو وانتصاره للهامن الفزالي

د. محمد بن معمر^(١)

أثار كتاب الإحياء لأبي حامد الفزالي، بعد وصوله إلى الفرب الإسلامي، جدلاً كبيراً ومناقشات متعددة في الأوساط السياسية والفكرية، وانتقسمت النخبة المثقفة بين مؤيد للكتاب وبين رافض له. وأقدمت السلطة السياسية المرابطية على منع الإحياء من التداول بين الناس وعززت ذلك بعملية الإحراء الشنيعة. وإذا كان خصوم الفزالي كثيرين فإنه لم يعدم وجود طائفة من المعجبين به نافحوا عنه وعن كتابه كتاب النحو.

من هو ابن النحو؟

عاش أبو الفضل يوسف بن محمد بن يوسف المعروف بابن النحو بين سنتي 433-513هـ / 1041-1119م، أي ثمانين سنة هجرية (ثمانية وسبعين سنة ميلادية). وهو من مواليد مدينة تورز بالجنوب التونسي، ثم استوطن مدينة القلعة عاصمة الحماديين الأولى فنسب إليها، وعد من أهلها^(٢). وأنجحت له الفرصة خلال هذا العمر الطويل ليصيّب من العلم أشرف نصيب سمح به زمانه. واستهل ذلك في مسقط رأسه على يد أبي زكريا الشقراطيسي نسبة إلى قلعة شقراطس القريبة من قفصة (ت 466هـ)، ثم رحل إلى القيروان فتلذم لأبي الحسن علي بن محمد الربيعي المعروف باللخمي (ت 478هـ). وقد سأله عن سبب مجده إلى القيروان فقال له ابن النحو: جئت لأنسخ كتابك المسمى التبصرة، فأجابه الشيخ قائلًا: إنما تريد أن تحملني في كفك إلى المقرب^(٣). وهي إشارة إلى أن علمه كله في هذا

^(١) جامعة وهران، الجزائر.

^(٢) الشوف إلى رجال العصور، ابن الزيات يوسف بن محيي النادل، تحقيق: أحمد التوفيق، ص: 95.

^(٣) الديبل والستملة لكتابي الموصول والصلة، ابن عبد الملك أبو عبد الله محمد، تحقيق: محمد بن شريفة، السفر 8، القسم 1، ص: 435.

الكتاب الذي هو عبارة عن تعليق كبير على المدونة، وقد حكم عليه القاضي عياض بأنه مفید حسن^(٤). ثم انتقل إلى قلعة بنى حماد ببلدته الثانية التي أثرها على بقية مدن المغرب واستقر بها، فاشتهر بنبته إليها. وفيها تلمذ لأستاذين بارزين، هما أبو القاسم عبد الجليل الريعي المعروف بالديباجي، وأبو عبد الله بن الفرج المازري المعروف بالذكي^(٥).

وبعدما انتهى من حياة الدرس والتحصيل العلمي والتكون الثقافي، صار من العلماء البارزين المشهود لهم بالباع الطويل والكعب العالي في علوم عصره، هذا ما نص عليه مترجموه كابن الأبار الذي قال عنه: «إنه كان عارفاً بأصول الدين والفقه يميل إلى النظر والاجتهد ولا يرى التقليد»^(٦). وقال عنه آخر: «وكان متقدماً في المعرفة بعلم الكلام وأصول الفقه، من أهل الفضل وعلى هدى السلف الصالح، ذا حظ من الأدب وقرض الشعر»^(٧). وعده التقاوسي من ثئبة الإسلام وأعلام الدين^(٨)، وذهب القاضي ابن حماد إلى حد تشبيهه بالإمام الغزالى حين قال: «كان أبو الفضل يلدنا (يقصد المغرب الأوسط) كالغزالى في العراق علماً وعملاً»^(٩).

وفي القلعة حيث طالت إقامته مارس نشاطاً علمياً متميزاً، ساهم من خلاله في بناء مركزها الثقافي وهو ما يستنتج من أسماء الطلبة الذين درسوا عليه وأخذوها عنه بها، كابن البذوخ الطبيب القلبي وابن الرمامة وغيرها. وقد استهواه القلعة لأنها كانت حاضرة علم ودار ملك بنى حماد وقاعدة دولتهم.

الرحلة إلى سجلماسة وفاس بالمغرب الأقصى

في حدود سنة 493 هـ غادر ابن النحوى قلعة بنى حماد وهو ابن ستين سنة، متوجهاً إلى سجلماسة بالمغرب الأقصى في ظروف غير واضحة ولأسباب مجهولة، يستبعد أن تكون سياسية لأن الأحداث التي تعرض لها في المغرب الأقصى تبين اهتمامه بالعلم وأهله أكثر من أي نشاط آخر. ولكن إقامته بسجلماسة لم تدم طويلاً، إذ سرعان ما اصطدم بأهله.

وما أنكره عليه أهل المدينة نزوله في دار قرية من الحمام بعيدة عن المسجد، فأجابهم بأنه يريد كثرة الأجر^(١٠). وأما ما أنكره هو عليهم، فإنه دخل مسجد ابن عبد الله بالمدينة وأراد أن يصلّي في موضع منه،

^(٤) ترتيب المدارك وتغريب الممالك لمعرفة أعلام منهب مالك، القاضي عياض السجى، تحقيق: مجموعة من الباحثين، ج 8، ص: 109.

^(٥) ترجمته في ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج 8، ص 101. ولا يعني أن يشتبه علينا هذا الفقيه بمعاصره اللذين يحملون نفسه لنفسه وهم المازري المتوفى سنة 536 هـ، إمام المنصب المالكي بالمهديه، والمازري الإسكندراني المتوفى سنة 530 هـ، والثالثة كنيفهم أبو عبد الله محمد.

^(٦) التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار أبو عبد الله محمد، تحقيق: عبد السلام المراس، ج 4، ص: 227.

^(٧) الذيل والتكميل، مصدر سابق، السفر 8، القسم 2، ص: 453.

^(٨) نيل الإشارة بطبعه الدبياج، التشكين أحد بابا، تقدیم: عبد الحمید عبد الله، ج 2، ص: 623.

^(٩) المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

^(١٠) التشرف إلى رجال التصرف، مصدر سابق، ص: 99.

فقيل له: هذا موضع أبي فلان، فحاد إلى موضع آخر، فقيل له كذلك، فقال منكراً عليهم: ما ظلت
أن مثل هذا يكون في بيت الله تعالى⁽¹¹⁾.

ولما شرع في تدریس أصول الدين وأصول الفقه بالمسجد المذكور، مر عليه أحد رؤساء المدينة وهو
عبد الله بن بسام، فسأل باستخفاف عما يقرئه أبو الفضل، فقيل له: أصول الدين وأصول الفقه. فقال:
أرى هذا يريد أن يدخل علينا علماء لا نعرفها، وأمر بإخراجه من المسجد. وقام أبو الفضل من مكانه ثم
قال له: أمت العلم أهاتك الله هنا⁽¹²⁾؟

يتبين من هذه الحادثة أن ابن النحوى أراد أن يمارس نفس النشاط العلمي الذى كان يقوم به فى
القلعة، القائم على تدریس مادة الأصول وعلم الكلام. ولكنه اصطدم بمقاييس صارمة تعارف عليها أهل
سجلماسة، والتي تحدد بموجتها تدریس مواد بينها وعلى رأسه الفروع الفقهية، وتغريم أخرى ومنعها
وفي مقدمتها تلك التي جاء بها ابن النحوى. ولم يكن أهل سجلماسة وحدهم الذين الزموا أنفسهم
بذلك، بل إن موقفهم هذا يدخل ضمن السياسة العامة التي فرضها الفقهاء الرسميون في دولة المرابطين،
تلك السياسة التي فرضا بموجبها نطاً ثقافياً وفكرياً محدداً على الناس، و"مارسوا رقابة تحدد ما هو جائز
فينشر، وما هو منوع فيجهن ويعد"⁽¹³⁾.

لم يتصل ابن النحوى في موقفه حين أمره رئيس المدينة بالخروج، إذ امتنى للأمر مكتفىً بالدعاء
عليه، وهنا يسجل لنا ابن الزيارات الذي ترجم لابن النحوى بصفته أحد رجال الصنوف، أن الله
استجاب دعوته حين مرت جماعة من قبيلة ملوانة الصنهاجية في اليوم التالي لطرده، وقتلت ابن بسام
بالرماح في نفس المكان الذي دعا عليه فيه⁽¹⁴⁾.

اضطر ابن النحوى إلى ترك سجلماسة التي لم تتوفر له الجلو المناسب لتلقي رسالته العلمية، فلجاً
بعد ذلك إلى حاضرة أخرى من حواضر المغرب الأقصى وهي مدينة فاس التي حل بها سنة 494 هـ⁽¹⁵⁾.
وقد استقر بها مدة ارتبط خلالها بالوسط الصوفى، وزاول التدریس فلزمه الطلبة وأخذوا عنه وأعجبوا
به. منهم أبو عمران موسى بن حماد الصنهاجى قاضى الجماعة بمراكش، والصوفى الشهير على بن
حرزهم الذى أخذ عنه فى صباح، وعيسى بن يوسف من بيتبني الملحوم، وغيرهم من طلبة وشيخوخ
فاس. ويدو أن ابن النحوى قد افتقد بجمال هذه المدينة التي أخذت بليه فحلها بالأبيات التالية:

يَا فَاسْ مِنْكَ جُمِيعُ الْحَسْنِ مُسْتَرْقِ
وَسَاكِنُوكَ أَهْنِيْمَ بِمَا رَزَقْنَا

هَذَا نَسِيمَكَ أَمْ رُوحَ لِرَاحَتْنَا

(11) المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

(12) المصدر نفسه، ص: 98.

(13) التهدى بن تورمت، السحار عبد الحميد، ص: 43.

(14) الشرف إلى رجال النصرف، مصدر سابق، ص: 98.

(15) نيل الانتهاء بتطهير الديباج، مصدر سابق ص: 624.

أرض تخلها الأنهار داخلها حتى المجالس والأسوق والطرق⁽¹⁶⁾

ولكن هذا الاستقرار الذي أحس به في هذه المدينة لم يخل من متابع كالتي تعرض لها في سجلة سلمة وهو ما يشير إليه في حينه.

الانتصار لأبي حامد الغزالي

وفي أثناء وجوده بمدينة فاس صدر الأمر من السلطة المغربية إلى أهلها بالتحريج (التضييق) على كتاب الإحياء لأبي حامد الغزالي، وأن يخلف الناس بالإيمان المفظة أن الإحياء ليس عندهم⁽¹⁷⁾. ولم تكن مدينة فاس وحدها التي شملتها هذا القرار، بل إن الأمر يتعلق بقضية سياسية عامة تبنتها الدولة المغربية بهدف محاصرة الاتجاه الصوفي بالغرب الإسلامي والتضييق عليه، وفرض نمط ثقافي وفكري محدد على الناس.

لقد أثار كتاب إحياء علوم الدين للإمام أبي حامد الغزالي بعد وصوله إلى الأندلس والمغرب مناقشات متعددة في الأوساط الثقافية، لما تضمنه من إشكالات وطروحات جديدة. فقامت جماعة من الفقهاء الأندلسيين يتزعهم قاضي الجماعة بقرطبة أبو عبد الله محمد بن علي بن حمدين الغلباني 439-508هـ⁽¹⁸⁾ بإصدار فتوى تقضي بمنع الإحياء من التداول بين الناس وملaqueة ومطاردة من وجده. وسرعان ما أعقب هذه الفتوى التي تبنتها السلطة المغربية إجراء سياسي خطير أقدم عليه الأمير المغطي علي بن يوسف بإيعاز من هؤلاء الفقهاء، وهو إحراق كتاب الإحياء في بعض مدن الأندلس والمغرب⁽¹⁹⁾.

إن عملية إحراق كتاب الإحياء التي تلت فتوى منه، قد تحكمت فيها عوامل سياسية وفكرية. فعلى المستوى السياسي نجد فقهاء الأندلس تبنا خيار المواجهة للتيار الصوفي، حرضا منهم على تكريس هيمنة المذهب المالكي من أجل الحفاظ على وحدة بلادهم المذهبية، وأن "السلطة المغربية كانت تراهن على تقوية جهة التحالف القائم بينها وبين هؤلاء الفقهاء باعتبارهم السند القوي لسياساتها"⁽²⁰⁾. وأما على المستوى الفكري، فإنه لا شك أن الفقهاء المغاربيين قد نظروا في الإحياء فوجدو ملوءاً بما

⁽¹⁶⁾ الأنبياء المطروب بروض القرطاس، ابن أبي زرع على بن عبد الله، ص: 34.

⁽¹⁷⁾ حدودة الأقباط في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، ابن القاضي أحمد المكتاسي، ج 2، ص: 552.

⁽¹⁸⁾ رجسته في: قلائد العقابان ومحاسن الأعيان، ابن عثيمان الفتح بن محمد، القسم الثالث، مع 2، ص: 610 - 614 - كتاب الصلة، ابن بشكوال خلف بن عبد الملك، ج 2، ص: 539.

⁽¹⁹⁾ حرسن تضييق بحرق كتاب الإحياء بنظر: نظم الجنان، ابن القطنان، تحقيق: محمود علي مكى، ص: 70 - 72 - البيان المقرب، ابن عذاري ج 4، ص: 59 - الحال الموبخة، مجهول، ص: 104 - 105 - النيل والنكلة، مصدر سابق، السفر الخامس، ص: 308 - الشروف، مصدر سابق، ص: 145 - المعيار، المنشريسي، ج 12، ص: 184 - 187.

⁽²⁰⁾ قوى أبي الفضل التحوي حول كتاب الإحياء، المغراوى محمد، (متواتعات محمد حجي)، ص: 118.

لا عهد لهم به من آراء المتكلمين ومذاهب الصوفية. هذا فضلاً عن تحامل الكتاب بشكل لاذع على علماء الفروع واتهامهم بالجهل والعمق والسطحية، ورميهم بالسخف في الجدل، مما دفعهم إلى ممارسة علم الأصول الذي نوه الإمام الغزالى بأهميته وعظمي قدره. كما يجب أن نضع في الحسبان لتفسير هذه الظاهرة، الحسد والغيرة الناشئين أساساً من عدم قدرة هؤلاء الفقهاء على بلوغ الكعب العالي الذي وصله الغزالى في كتابه الذي اتصف بالسمو والعمق والمستوى الرأفى.

لقد انقسم خصوم الغزالى في الغرب الإسلامي إلى طائفتين: فاما الأولى فهي التي ترجمت فتنة الإحرار وكان على رأسها الأندلسىان ابن حمدى قاضى الجماعة بقرطبة ومالك بن وهيب (ت 525 هـ) وزير علي بن يوسف وقاضى الجماعة بمراكش. وأما الطائفة الثانية فقد اكتفت بالرد على الغزالى رداً علمياً دون أن تدورط فيما ذهبت إليه الطائفة الأولى. ومن هؤلاء أبو يكرب محمد بن الوليد المعروف بالطروشى (451-525هـ)⁽²¹⁾، الذي وضع كتاباً كبراً عارض به كتاب الإحياء، قال عنه الضببى، إنه رأى منه قطعة يسيرة⁽²²⁾. والفقىء المالكى الذى ادعى صيت أبو يكرب بن العربي الذى رد عليه فى كتابه سراج المرىدين⁽²³⁾، ومعاصره الفقىء المالكى المشهور الإمام أبو عبد الله محمد بن علي المعروف بالمازري (ت 536هـ)⁽²⁴⁾، الذى ألف كتاباً فى الرد على الغزالى سماه "كتاب الكشف والإثبات عن المترجم بالإحياء"⁽²⁵⁾.

وإلى جانب هؤلاء الخصوم وهم كثیر، فإن الإمام الغزالى لم يعد وجود علماء بالغرب الإسلامي أجبوا به وانتصروا له ولكتابه، وفي مقدمة هؤلاء⁽²⁶⁾ صاحب هذه الترجمة أبو الفضل ابن التحوى الذى كان أكثرهم جرأة في التعبير عن موقف الرفض والاستنكار الذى عم صوفية العذوبتين، وتبنيه مبدأ الدفاع عن حجة الإسلام وعن كتابه. فقد أفتى بعدم لزوم إيمان من أنكر حجازته لكتاب الإحياء⁽²⁷⁾. وتجاوز ذلك إلى كتابة رسالة إلى أمير المسلمين، يعرّف بالشيخ الغزالى وبعلو مقامه، وأن يحسن الظن به لشلا يهلك، وصرح في الفقهاء الذين أتوا بحرق الكتاب وحمل عليهم. وما يؤسف له أن هذه الرسالة

(21) سراج الملوك، الطروشى أبو يكرب محمد، تحقيق: محمد فتحى أبو يكرب. وفي المقدمة تعريف بالطروشى وثبت بقائمه المصادر والمراجع التي ترجمت له، من وضع المحقق، ج 1، ص: 11 - 38.

(22) بقية المنسق في تاريخ أهل الأنجلوس، الضببى أحد بن يحيى، تحقيق: روحية عبد الرحمن، ص: 120.

(23) العيار، النشرىسى أحمد بن يحيى، ج 12، ص: 185.

(24) رفقات الأعيان، ابن حلكان أحمد بن محمد، تحقيق: إحسان عباس، ج 4، ص: 285.

(25) أزهار الرياض، أختار الفاضى عياض، المفرى أبو العباس أحمد، ج 3، ص: 166.

(26) ومحى انتصر للغزالى من غير أبي الفضل، الفقىء الأندلسى أبو الحسن على بن محمد المعروف بالمرجى من أهل الملة (ت 509 هـ)، لما استفحلت مسألة إحرار الإحياء ألقى بمحروم ثاديب عرقه ووضنه قيمته، وتبعد على ذلك أبو القاسم بن ورد وأبر بكر بن الفصيح. الكلمة، مصدر سابق، ج 3، ص: 182. كما انتصر للغزالى أيضاً الصورى أبو عبد الله الملحقى من أهل أغmat وربة (ت 450 هـ) الذي دعا على فقهاء مراكش أصحاب فتوى الإحرار وقال: لا أغلق هؤلاء الأشباع.

(27) الشوف، مصدر سابق، ص: 145.

(28) حنوة الأفاس، مصدر سابق، ج 2، ص: 552.

التي أشار إليها الصومي⁽²³⁾ لا نعرف عن مضمونها شيئاً لأنه لم يرد ذكرها في أي من مصادر ترجمته. لم يكتف ابن النحووي باصدار فتوى عدم لزوم أيمان من أنكر حيازته للإحياء، ولا بالرسالة التي بعثها إلى الأمير المرابطى، بل أصدر فتوى أخرى دافع فيها عن الغزالى ورد على خصوصه. وهي الفتوى التي تجاهلها مترجموه أيضاً وأهملوا ذكرها في مصادرهم، ولكنها لحسن الحظ توجد مخطوطة في الخزانة العامة بالرباط. وقد جاءت الفتوى في صورة جواب من أبي الفضل إلى فقهاء تلمسان حين سألاه عن كتاب الإحياء، وفيما يلي نصها:

جمع الله قلوبكم على التقوى حتى تقوى، ورفع مثواكم عن الدنيا التي هي أدنى، إلى الأخرى التي هي أحرى، وعقد ألوية مساعيكم بالقيام في دينه، وجعل أوعية قلوبكم مجيبة يقينه، وصهر أستكم التي تلهجون بها من سيفون الماضية، وأمكنتكم التي تحملونها من حضوره المائنة الواقية، حتى لا ترکنا المخايل الباطل العارضة في جهام الجهل على ظلام الظلم. وما جرى به القضاء في كتاب إحياء علوم الدين فقد سبق به العلم في أول التكونين. ونسأل الله تعالى تدارك العصاة الخاطئين بتوبته تحيي منهم ما أماته الذنوب. وترد إليه عازب الرأى حتى تقر بصوابه القلوب. ولهذا الأمر ما بعده، والله لا يخلف وعده. والقوم قد زلت بهم القدم، وسيحيط بهم الندم، وحزب الله هم الغالبون وحزب الشيطان هم الخاسرون.

فيما إخواني الذين رأيت بين الخيرة جميل نياتهم و الكريم طوباتهم، كونوا قادة الخلق، وأحبوه عادة الحق، وأضربوا بصارمه وجه مراغمه. وقد بلغني ثوبتكم على دينكم، ومضاواكم على يقينكم، وتلك شنستة أعرفها من أخزم⁽²⁴⁾، ومنقبة من الزمان الأقدم. والله يثبت على الحق أقدامكم، وينهض على عدوكم إقدامكم. ومتى استوت العامة في عماها ولم تزعمها الخاصة بهذه انتشرت ظلم الباطل وغياباته في آفاق البلاد، وتعتد خداع الشيطان وغواياته إلى أوهام العباد، فتحت على المستضاء به أن يطلع على جهاتها ما يجلب لها الغاشي.

ولقد حضرتني من النصرة، ولزمتني بالغيبة والحضررة، ما نحوت إليه حامداً، واستوليت عليه صاعداً. وأبو حامد الغزالى على الجملة والتفصيل، صاحب نقطة التحصل ونكتة التوصل. محمود المقال والفعال، مدحوج الجواب والسؤال. معروف المدار في سائر الأقطار. قد أخذت تصانيفه بنوادي العباد، ووطنت دواوينه صياصي البلاد، فتابع التسليم لها، وتعاضد الإقرار بها. فبأي مبالغة تقع بثنائه العوام، وتفاية الهوام، الذين لم يصبحوا طرقه، ولم يسلكوا طريقه، ولم يتلقوا في بلاده، ولا قاربوه في مراده ومراده، ولا قاموا إليه بسلطان، ولا نهضوا نحوه ببرهان. وقد وقعت على أحوالهم الهاجمة، فما رأيت بهجة تروق، ولا سمعت لهجة تفوق. وإنما اتجاهه واتصاله، و مجال في مجال. ومسألة واحدة من مسائلهم لم يحددوا إليها دليلاً، ولم يأخذوا نحوها سبيلاً، ولم يأتوا إليها من بابها، ولا نظروا بها سبيلاً من أسبابها. بل لا تسمع إلا تشنيعاً مهولاً، وتبشيعاً مصولاً، وأنفاساً مختلفة، وأقوالاً متكلفة لا

⁽²³⁾ نُعْزِيُّ فِي مَاقِبِ الشَّيْخِ أَبِي بَعْرَى، الْصَّرْمَعِيُّ، تَحْقِيقُهُ عَلَى الْجَاوِيِّ، ص 329.

يختفي تلفيقها من جهات، ولا تأليفها عن تردیدات. لا فارس مشیح يرفع رأيه، ولا مارس مليح يظهر آرائه. فلبت شعرى بماذا يهنوءون، وإلى ماذا يهتدون، وأنهماهم فاقدة، وأذهانهم حاصرة. نسأل الله رجعيتهم وتبويه عليه، وفتحا مبينا فيهم ونصرًا عزيزا عليهم.⁽²⁹⁾

وفي الجواب مواساة لفقهاء تلمستان الذين تظہر الفتوی صلتهم بالتصوف، وطمأنتهم بصواب أبي حامد الغزالى وفضله، والتأكيد على خطأ خصومه وقصورهم في فهم مقاصد الكتاب وعجزهم عن إقامة الحجة. والظاهر أن الرسالة التي وجهها مؤلاء الفقهاء إلى بعض الأطراف في الشرق والمغرب، لم يكن الهدف منها معروفا، بل كان استئثارا لما حل بكتاب الإحياء في بعض بلاد المغرب والأندلس.

ولم يكن دفاع ابن النحوى عن الغزالى ناجماً عن حب وإعجاب شديدين فحسب، بل كان ينم على علاقة روحية بينهما، تظهر من خلال هذه الآيات التي نظمها الأول في حق الثاني:

أبو حامد أحيا من الدين علمه	وجدد منه ما تقادم من عهد
والهمه فيما أراد إلى الرشد	ووفقه الرحمن فيما أتى به
فجاعت كمثال النجوم التي تهدي	فضصلها تفصيلاً ثم أتى بها

أما كتاب الإحياء الذي انتسخه في ثلاثين جزءاً، فإنه كان إذا دخل شهر رمضان قرأ منه في كل يوم جزءاً، وكان يقول: وددت أني لم أنظر في عمري سواها (يقصد أسفار الإحياء).⁽³⁰⁾

العوده إلى قلعة بنى حماد

إن أقامة ابن النحوى في مدينة فاس التي استطاب العيش فيها، لم تخل من المتابع على غرار ما تعرض له في سجله. فإلى جانب دفاعه عن الإمام الغزالى وانتصاره لقضيته، وإظهاره لم Boyle الصوفية، أقدم على تدريس العلوم التي حظرها الفقهاء المرابطون وهي الأصول وعلم الكلام والدعوة إلى الاجتهاد. فكان من الطبيعي أن يقع الصدام بينه وبين فقهاء المدينة، فجرى له مع أهل فاس مثلما جرى له مع أهل سجلهامة ولقي من ابن دبوس مثلما لقي من ابن بسام.⁽³¹⁾

لقد اكتفى صاحب التشوف بهذه المقارنة الموجزة وأعرض عن ذكر تفاصيل الأحداث التي جرت لابن النحوى مع أهل فاس. وتبعه في ذلك ابن القاضى حين قال: "وكان نزوله بفاس بعقبة ابن دبوس، وكان عارفاً بأصول الدين والفقه، ولقي من أهل فاس أموراً يطول ذكرها".⁽³²⁾ واضح من هذين النصين الموجزين أن ابن النحوى قد تعرض لمضايقات عديدة من قبل أهل فاس وفقهائها الذين جرت لهم معه

⁽²⁹⁾ يكرّن نفس هذه الفتوى مع نصين آخررين (رسالة فقهاء تلمستان وحوار الفقهاء أبي زكريا يحيى القلبي الزناني عليهما السلام) من صفحات من 15 مختلفاً (من ص: 328 إلى ص: 342)، وهذا المخطوط يقع ضمن مجموعة من الوثائق تحمل رقم: 251 بالخزانة العامة بالرباط.

⁽³⁰⁾ التشوف إلى رجال التصوف، مصدر سابق، ص: 96.

⁽³¹⁾ التشوف إلى رجال التصوف، مصدر سابق، ص: 99.

⁽³²⁾ حذرة الافتراض، مصدر سابق، ج 2، ص: 553.

مواقف ثقافية ومعارك فكرية، لا سيما أن المدينة كانت واقعة آنذاك تحت نفوذ تيار الفقهاء المتحفظ الرافض لتلك العلوم التي أقبل على تدرسيها ابن النحو.

يبدو أن فقهاء فاس قد ضاقوا بابن النحو ذرعاً، فاستبدلوا أسلوب المواجهة الفكرية بالتهديد والوعيد حين أغارت عليه أحدهم وهو ابن دبوس قاضي المدينة⁽³³⁾. وحين أحسن ابن النحو أن الأمور أصبحت تسير في غير ما يروم بمدينة فاس، وأن حياته أصبحت محفوفة بالمخاطر، قرر الرحيل متوجهاً إلى القلعة الحمدانية. ومهمماً كانت المشاكل والمصايبات التي اعترضت سبيل ابن النحو، فإن إقامة علامنة المغرب الأوسط بسجلماسة وفاس، لم تمر دون أن تترك آثاراً طيبة في المغرب الأقصى. فقد عقد العديد من المجالس العلمية وأخذ عنه الكثير من الطلبة والشيوخ، وقدر له أن يخوض معركة الدفاع عن الإمام الغزالى والانتصار لقضيته في مدينة فاس. ولم يعدم وجود المعجبين به هناك في الأوساط الصوفية والثقافية رغم الحملة الشنيعة التي شنها ضده الفقهاء الرسميون.

وحيث عاد إلى القلعة باشر مهمته التدريس بكل حرية كما كان يفعل فيها من قبل، ولقي قدرًا واحتراماً لا من أهلها فحسب، بل من أولى الأمر فيها أيضاً. وهنا تجدر الإشارة إلى ما كانت تعم به مدن المغرب الأوسط من حرية ثقافية في ظل بنى حماد، على خلاف حواضر المغرب الأقصى التي كانت حياتها الثقافية خاصةً لتأثيرات وتوجيهات الفقهاء وتقنياتهم بتحالف مع السلطة السياسية الواقعة تحت نفوذهم. وفيما تعرض له ابن النحو في سجلماسة وفاس، وما لقيه في القلعة ما يمكن للتدليل على هذه المقارنة.

يقول ابن الزيات: "ولما عاد أبو الفضل إلى القلعة أخذ نفسه بالتنفس وهرج اللين من الثياب ولبس الخشن من الصوف وكانت جبته إلى ركبتيه"⁽³⁴⁾. يستفاد من النص أن ابن النحو قد وجد في القلعة الحرية الكاملة في ممارسة سلوكه الصوفي مثلما وجدها في تدريس الأصلين وعلم الكلام، دون أن يعترض عليه أحد. وهذا ما يؤكد أيضاً تناقضه مع البيئة الثقافية في المغرب الأقصى التي كان يسيطر عليها اتجاه متحفظ من كل العناصر المذكورة. لقد كان ابن النحو واحداً من الصوفية العلماء الذين جمعوا في نوع من الانسجام بين السلوك الصوفي والعلم الشرعي، وهم الذين عرفوا في الأوساط الصوفية "بالعلماء العاملين على سنن السلف الصالح"⁽³⁵⁾.

وعلى الرغم مما خاضه ابن النحو من معارك فكرية ومحاولات ثقافية، وشهرته في الأوساط الصوفية، وتضلعه من علمي أصول الدين والفقه وعلم الكلام، فإنه لم يهتم بالتأليف، إذ لم تشر مصادر ترجمته إلى اشتغاله بذلك، باستثناء ابن الأبار الذي ذكر أن له تواليف، ولكنه بخل علينا بتسميتها⁽³⁶⁾. كما أشار أبو علي صالح الأيلانى في خطوطه الموسوم بـ: رسالة في القبلة، أن لابن النحو

⁽³³⁾ التلوف إلى رجال الصرف، مصدر سابق، ص: 99.

⁽³⁴⁾ المصدر نفسه، ص: 100.

⁽³⁵⁾ البستان في ذكر الأولياء والعلماء ببلسان، ابن مررمأبوب عبد الله محمد، ص: 300.

⁽³⁶⁾ الكلمة لكتاب العلة، مصدر سابق، ج 4، ص: 226.

كتاباً سماه "قبلة أهل المغرب" ووصفه بأنه كتاب حفيظ في فنه، ولكنه بناء على الهندسة قل من يفهمه. والكتاب لا يزال في حكم المفقود. وكل ما تبقى له من آثاره عبارة عن مجموعة من المقطوعات الشعرية في أغراض الزهد والتوصيل⁽³⁷⁾.

ولكن القصيدة الشعرية التي اشتهر بها ابن النحوي، وشاعت في المغرب والشرق، تلك التي عرفت في الوسيط الصوفي بالمنفرجة، وهي القصيدة التي أوردها الغبريني في عنوان الدراسة⁽³⁸⁾، مشتملة على أربعين بيتاً وقد جاء في مطلعها:

أشتذني أرمة تنفرجي قد آذن ليك بالبلج

قال عنها ابن عبد الملك: "هي قصيدة مشهورة كثيرة الوجود بأيدي الناس ولم يزالوا يتواصون بمحفظتها ويتجاذبون عما حواه معظمها من حoshi لفظها"⁽³⁹⁾. هكذا كتب للمنفرجة الديوع والانتشار بين الناس وكثرت العناية بها، ليس بالحفظ فحسب، بل بالشرح والتخييس والمعارضة.

ومن الذين خمسوها أبو محمد عبد الله بن نعيم الحضرمي القرطبي (ت 636 هـ)⁽⁴⁰⁾. والفقير أبو عبد الله محمد بن علي المصري الذي وسم تخمه بـ"عجلة الروية في تسميط القصيدة التحورية"⁽⁴¹⁾. وشرحها أبو العباس النقاوسي (ت 810 هـ)⁽⁴²⁾، وسمى شرحه "الأنوار المنبلجة في بسط أسرار المنفرجة". وعارضها الفقيه الأديب محمد بن عبد الرحيم التازري (ت 920 هـ)⁽⁴³⁾.

ذلك هو ابن النحوي علامة المغرب الأوسط وأحد الوافدين على المغرب الأقصى حيث نجح في ترك آثاره الطيبة هناك في الأوساط الثقافية والصوفية، لاسيما انتصاره للإمام الفزالي وكتابه الإحياء، رغم ما اعترض سيله من متاعب وعراقل فرضها عليه تيار الفقهاء المحتفظ.

مصادر ومراجع البحث

— أرشاد السريانى فى أخبار عبادى، المقرىء أبو العباس أحمد. الرباط: صندوق إحياء التراث الإسلامى، 1978م.

— الأنبياء المطروب بروض القرطاس، ابن أبي زرع الفاسى. الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقه، 1973م.

— البستان فى ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ابن مریم أبو عبد الله محمد. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية،

⁽³⁷⁾ ورد البعض منها في التشرف، ص: 97 – 101. وفي ترتيب المدارك، ج 2، ص: 168.

⁽³⁸⁾ عنوان الدراسة، الغربين أبو العباس أحمد، تحقيق: رابح بونار، ص: 272 – 278.

⁽³⁹⁾ النذيل والكلمة، مصدر سابق، السفر 8، القسم 2، ص: 436.

⁽⁴⁰⁾ عنوان الدراسة، مصدر سابق، ص: 271 – 278.

⁽⁴¹⁾ رحلة العبدري، أبو عبد الله محمد العبدري، تحقيق: محمد الفاسى، ص: 52.

⁽⁴²⁾ نيل الابتهاج، مصدر سابق، ص: 111.

⁽⁴³⁾ درة المحاج، ابن القاضى أحمد الكناسى، تحقيق: محمد الأحمدى، ج 2، ص: 149.

1986

- بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأنبلس، الصبي أحمد بن يحيى، تحقيق روحه عبد الرحمن. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، القاضي عياض السقفي، تحقيق مجموعة من الباحثين. الرباط: وزارة الأوقاف، 1983م.
- التسروف إلى رجال التصوف، ابن الزيات يوسف بن يحيى، تحقيق أحمد التوفيق. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1984م.
- التكلمة لكتاب الصلة، ابن الأبار أبو عبد الله محمد، تحقيق عبد السلام الهراس. الدار البيضاء: دار المعرفة، 1995م.
- جنة الاقتباس، ابن القاضي أحمد المكتناسي. الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقه، 1973م.
- الحال الموشية في نظر الأخبار المراكشية، مؤلف مجھول، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامه. الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 1979م.
- درة الرجال في أسماء الرجال، ابن القاضي أحمد المكتناسي، تحقيق محمد الأحمدى. القاهرة: دار التراث، 1970م.
- الذيل والتكميلة لكتابي الموصول والصلة، ابن عبد الملك أبو عبد الله محمد، تحقيق محمد بن شريفة. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1984م.
- رحلة العبدري، أبو عبد الله محمد العبدري، تحقيق محمد الفاسي. الرباط: وزارة الشؤون الثقافية، 1968م.
- عنوان الدراسة، الغيربني أبو العباس أحمد، تحقيق رابع بونار. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981م.
- سراج الملوك، الطرطوشى أبو بكر محمد، تحقيق محمد فتحى أبو بكر. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1994م.
- قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، ابن خالقان الفقعن بن محمد، تحقيق حسن ويوسف خريوش.الأردن: مكتبة المinar، 1989م.
- كتاب الصلة، ابن بشكول خلف بن عبد الملك. القاهرة: مكتبة الحاجي، 1994م.
- مخطوط مجموع رقم: 251 ك، الخزانة العامة بالرباط.
- المعزى في مناقب الشيخ أبي بعزم، الصوصمي أحمد بن محمد، تحقيق علي الجاوي. أكادير: منشورات كلية الآداب، 1996م.
- المعيار المغربي، الوشريسي أحمد بن يحيى. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983م.
- المهدى بن تومرت، النجاش عبد المجيد. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990م.
- نظم الجمان، ابن القطبان أبو محمد حسن، تحقيق محمود على مكي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990م.
- نيل الابتهاج بتطریز الدیایج، التبتکنی احمد بابا، تقديم عبد الحميد عبد الله. طرابلس: كلية الدعوة الإسلامية، 1989م.
- وفیات الأعیان، ابن خلکان احمد بن محمد، تحقيق احسان عباس. بيروت: دار القلم، 1971م.



جوانب من التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لمدينة تاهرت من خلال كتاب "ابن الصغير المالكي"

قدور وهران⁽¹⁾

1. أهمية كتاب "أخبار الأئمة الرستميين" لابن الصغير المالكي:
 يصلنا من كل ما كتبه موزرخو تاهرت عن دولتهم الرستمية إلا النذر التليل، ولعل
 لم يصلنا كتاب "أخبار الأئمة الرستميين" مؤلفه ابن الصغير المالكي الذي عثر
 عليه المستشرق الفرنسي موتيلنسكي في منطقة "واد مزاب" حيث قام بنشر المخطوط
 من نسخة وحيدة في المؤتمر الدولي الرابع عشر للمستشرقين المنعقد في الجزائر سنة 1905⁽²⁾.

تتجلى أهمية هذا الكتاب في أن ابن الصغير عاش في مدينة تاهرت خلال حكم أبي القظان بن الأفليح، ودليل ذلك حديثه عن المناظرة التي جرت على ضفة نهر مينة بين العزلة والإباضية إذ يذكر رجلاً يسمى أبو العبيدة الأعرج فيقول: "وقد رأيت أنا هذا الرجل وجلست إليه..."⁽³⁾، ويتحدث عن مهنته ورغبته في طلب العلم قائلاً: "إن لي في الراهادنة دكاناً أبيع فيه وأشتري، وأنتره وآتي إليك ليقصد أبي عبيدة فما فيك الناس فتشتغل عني لا أنا بدكاني ولا أنا بع مقابلة كتابي..."⁽⁴⁾ ثم يضيف على لسان أبي عبيدة: "إن هذا اليوم لهذا الفتى [ويقصد ابن الصغير]"⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ أستاذ بجامعة وهران.

⁽²⁾ حورت عبد الكريم برسف، العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، الموسسة الرطبة للكتاب (الجزائر)، ص 07.

⁽³⁾ ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستميين، تحقيق د. محمد ناصر والاستاذ إبراهيم بمحار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، سنة 1986، ص 95.

⁽⁴⁾ نفسه، ص 97.

⁽⁵⁾ نفسه، ص 97.

ما يزيد من أهمية هذا الكتاب هو انتفاء ابن الصغير إلى مذهب غير مذهب الإباضية، لكن مهما كان مذهب ف قد تحرى الموضوعية في دراسته حيث يقول: " وإن كنا للقوم بغضين ولسرهم كارهين، ولذاههم مستقلين، فحن وإن ذكرنا سيرهم على ما اتصل بنا، وعدلهم فيما ولوه فلسنا من تعجبه طلاوة أفعالهم ولا حسن سيرهم " ⁽⁶⁾ .

لعل أهم ما نلمسه من هذا الكتاب إعجاب ابن الصغير بعض الأئمة الرستميين وبظهور ذلك جلياً حين يقول عن عبد الرحمن بن رستم: " لما ولی عبد الرحمن بن رستم ما ولی من أمرور الناس شمر منزلته وأحسن سيرته وجلس في مسجده للأرمدة والضعف ولا يخاف في الله لومة لأنم..." ⁽⁷⁾ .

ورغم ذلك فقد كان ابن الصغير منصفاً للرستميين والمجتمع التاهري بل كان موضوعياً بخلاف باقي مؤرخي الإباضية مثل أبي زكريا الذي يظهر عاطفة مذهبية في مواضع مختلفة من كتابه "السير وأخبار الأئمة". ذكر على سبيل المثال حصار ابن الأشعث لعبد الرحمن بن رستم في جبل سفوجرج حيث رد سبب فشل هذا الحصار إلى تفشي الجدري في جيش الأشعث، وهذا في الوقت الذي لم يذكر فيه الأسباب الحقيقة لهذا الفشل ⁽⁸⁾ ، زيادة على أن زكريا عاش في (ورجلان) وتوفي بها سنة 471 هـ / 1078 م أي بعد انقضاء الدولة الرستمية بأكثر من قرن، والشيء نفسه يقال عن الشماخي صاحب كتاب السير، والدرجيوني صاحب كتاب (طبقات المشائخ) اللذين عاشا في زمنين بعيدين عن زمن الدولة الرستمية حيث توفي الشماخي سنة 928هـ / 1522 م أما الدرجيوني فتوفي في النصف الثاني من القرن 7 هـ / 1313هـ ⁽⁹⁾ .

وهذا لا ينقص من قيمة الكتاب المذكورة بل يزيد من أهمية كتاب ابن الصغير، وجمل القول إن الكتاب هو تاريخ تأهرت، وليس للإباضية كما في الكتب السابقة، لأن ابن الصغير كتب تاريخه بدوعي شعوره القوي بالانتفاء إلى تأهرت المدينة ⁽¹⁰⁾ .

أما ما يعاب عن كتاب ابن الصغير فهو خلوه من توارييخ وسنوات الأحداث التي يذكرها، ما عدا في مناسبة واحدة حين ذكر: "ثم مات أبو اليقظان سنة إحدى وثمانين ومائتين" ⁽¹¹⁾ .

توعدت أخبار ابن الصغير بين الرواية الشفوية والمشاهدة، أما الرواية الشفوية فيبدأها بـ: "حدثني بعض من أثق به"، أو: "حدثني غير واحد"، أو: "على ما حدثني به أهل المعرفة". أو: "وقد حكي لي

⁽⁶⁾ نفسه، ص 31.

⁽⁷⁾ ابن الصغير، نفس المصدر، ص 32.

⁽⁸⁾ جوردت عبد الكريم برسف، نفس المرجع، ص 06.

⁽⁹⁾ نفس المرجع ص 10.

⁽¹⁰⁾ وداد النقاضي، ابن الصغير مترجم الدولة الرستمية، مجلة الأصالة، العدد 45، مايو 197، ص 42.

⁽¹¹⁾ ابن الصغير، نفسه، ص 102.

جماعة من الناس". ويختتم قوله أحياناً بعبارة: "الله أعلم".

أما المشاهدة فإنها لا تبدأ قبل فترة أبي القظان، وهو يتحدث عن بعض مشاهداته مثل حبه للاستطلاع على رمي القاضي الخاتم، والقططر لأبي القظان، وحضوره بعض الماظرات بين الإباضية وغيرهم من المعتزلة.

يتطرق الكتاب إلى الحياة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع التاھری بصفة سطحية نوعاً ما فهو يتحدث عن المذاهب والأعراف والأجناس التي عاشت في تاهرت، ولا يتحدث عن العادات الاجتماعية التي ميزت كل جنس عن الآخر. ويدرك التجارة الخارجية ولا يذكر البنة عن السلع المتداولة في سوق تاهرت. لكن رغم القلة التي عرفتها المعلومات الخاصة بالحياة الاجتماعية والاقتصادية في كتاب "أخبار الأئمة الرستميين" إلا أن ما ذكر رغم قلته مهم ومفيد.

2. نمو المجتمع التاھری في عهد عبد الرحمن بن رستم:

يحمل كتاب ابن الصغير الكثير والمديد من الشواهد على تطور الحياة الاجتماعية والاقتصادية في تاهرت، فهو يعاين بدقة تطورها من الحياة البسيطة قبل مجيء الوفد الأول من البصرة إلى الأكثر رخاءً في المرة الثانية بعد ثلاث سنوات.

وكان الحياة التي وجد الوفد الأول عليها الإمام عبد الرحمن تدل على بساطة العيش، فهو يصلح سقف بيته بالطين يده بمساعدة غلامه، ويجلس على الحصیر، وليس عنده شيء سوى وسادته التي ينام عليها وسيفه ورمحه وفرس مربوط في ناحية من داره.

أما في المرحلة الثانية فقد أرسل إباضية العراق عبد الرحمن بن رستم عشرة أحمال من المال، لكنهم وجدوا الأمور قد تبدلت، وأحوال المدينة قد تغيرت⁽¹²⁾، وذلك أنهم نظروا إلى القصور التي بنيت، وإلى البيوتات قد غرست، وإلى الأرحاـء قد نصبـت، وإلى الخيول قد ركبتـ، وإلى حفدة قد اخندـت السـور، والعبيد والخدـام قد كثـرت⁽¹³⁾.

يكاد هذا النمو الاقتصادي والاجتماعي يكون أسطورياً، إذا ما جزمنا أنه قد تم في ظرف أربع سنوات، فمن قرية صغيرة تقبل المساعدات الخارجية إلى مدينة غنية عامرة بالصورة التي تحدثنا عنها. ويمكن أن نصدق كلام ابن الصغير لولا عامل الزمن حيث يرجع بعض الباحثين أن المدة الفاصلة بين الوفدين أكثر من ثلاثة سنوات⁽¹⁴⁾.

مهما كانت مدة التغيير فلابد أن هناك عوامل مادية وأسباب اقتصادية ساعدت وعجلت عليه، ما

⁽¹²⁾ نفسه، ص 33.

⁽¹³⁾ نفسه، ص 33.

⁽¹⁴⁾ إحسان عباس، المجتمع التاھری في عهد الرستميين، مجلة الأصالة (الجزائر)، العدد 45، ماي 1975، ص 23.

هي هذه العوامل الاقتصادية التي ساعدت على ذلك؟ وما هي مظاهر ونتائج حالة الرخاء التي عاشتها تاهيرت؟

3. الموارد المالية التي ساعدت على نمو المجتمع التاهيري:

كانت الإعانات الخارجية أول الموارد التي ساعدت الإمام عبد الرحمن بن رستم وأعيان الإباضية على إنشاء مشاريع من أجل التنمية والتطوير فقد قسمت هذه الأموال إلى ثلاثة أقسام: "ثلث في الخيل، وثلث في السلاح، وثلث وزعت على فقراء الناس وضعفائهم، أما ما بقي من المال فاستصلحت به الأراضي البوار وغرست البساتين وأجريت الأنهر"⁽¹⁵⁾.

أما المورد الثاني للأموال الذي اخذه الدولة الرستمية في مختلف أطوار وجودها فيتعلق بالتجارة، حيث يقول ابن الصغير: " واستعملت السبل إلى بلد السودان ، وإلى جميع البلدان من شرق ومغرب بالتجارة وضروب الأمة"⁽¹⁶⁾.

وقد ساعد موقع عاصمة الدولة الرستمية من السيطرة على سلسلة من الطرق التجارية التي تؤدي إلى مختلف الاتجاهات ، وبالتالي جعلها مركزاً هاماً لمدة قرن ونصف قررياً⁽¹⁷⁾.

ويذكر الإدرسي سكان تاهيرت فيقول : "ولهم محارات وبضائع وأسواق عامرة"⁽¹⁸⁾. من أهم العلاقات التجارية كانت تلك التي ربطت تاهيرت بالسودان ، والتي توجت بسفارة رستمية هناك لتعزيز هذه العلاقة . وكان على رأس هذه السفارة محمد بن عرفة الذي حمل هدايا الإمام الأفلاج بن عبد الوهاب إلى ملك السودان⁽¹⁹⁾.

وهذا دليل على النفع الذي تعمت به الرستميون في هذا الشأن ، وعلى ذكائهم في فتح أسواق خارجية.

ويشير في مناسبة أخرى أن أبي حاتم كان أثناء وفاة أبيه اليقظان في مهمة مع وجهه زناته ليجبروا قوافل قد أقبلت من الشرق ، فيها أموال لا تخصى قد خافوا عليها من قبائل زناته⁽²⁰⁾.

⁽¹⁵⁾ ابن الصغير، نفسه، ص 35.

⁽¹⁶⁾ نفسه، ص 36.

⁽¹⁷⁾ د. إبريس صالح الحريص، العلاقات الاقتصادية والثقافية بين الدولة الرستمية وبلدان حرب الصحراء الكبرى وأثرها في نشر الإسلام هناك، مجلة البحوث الإسلامية، عدد 1، السنة 5، يناير 1983، ص 75 - 87.

⁽¹⁸⁾ الإدرسي، زرفة المشتاق، تحقيق إسماعيل العربي (المقارنة الأفريقية وجزيرة الأندلس)، ديوان المطبوعات الجامعية (الجزائر) 1983 ، ص 157.

⁽¹⁹⁾ ابن الصغير، نفسه، ص 71.

⁽²⁰⁾ نفسه، ص 104.

أما المورد الثالث فهو الصدقات، يقول ابن الصغير: "وأصحاب شرطه والطائفون به لأي عبد الرحمن بن رستم قائمون بما يجب، وأهل الصدقة على صدقائهم يخرجون الطعام فيقضون عشرتهم في هلال كل... من أهل الشاة والبقر، ويقضون ما يجب على أهل الصدقات لا يظلمون ولا يُظلمون..."⁽²¹⁾.

وقد ساعد موقع تاهرت على تنامي الثروة الحيوانية وازدهار التجارة الخارجية، مما نتج عنه ظهور بعض الآثرياء؛ نذكر منهم الإمام عبد الوهاب الذي اشتغل بالتجارة، وابن زلغين وابن جبني بربية المواشي والدواجن (الأغنام، الإبل، المغيرة). وينقل الشماخي قول عبد الوهاب الذي يدل على شدة ثراء الثلاثة حيث يقول: "لولم أكن إلا أنا وابن جبني وابن زلغين لأنجينا بيت مال المسلمين بما علينا من حقوق شرعية"⁽²²⁾ ويقصد الخراج.

تثلّت المشاريع التي قام بها عبد الرحمن بن رستم بعد الإعانته العراقية في دعم الطبقة الفقيرة، فتقوية الجيش، ثم الاتجاه نحو المشاريع الاقتصادية، من إجزاء الماء، واستصلاح الأراضي والاهتمام بالزراعة والماشية، ينقل ذلك ابن الصغير قائلاً: "ثم شرعوا في العمارة والبناء وإحياء الأموات وغرس البساتين، وإجزاء الأنهر، والخاذل الأرحاء"⁽²³⁾.

ثم يضيف: "فأقاموا على ذلك سينين أو أقل أو أكثر والعمارة زائدة والناس والتجار من كل الأقطار"⁽²⁴⁾.

وقد ساعد ذلك كثرة الأنهر؛ حيث يشير إلى ذلك ابن عذاري المراكشي: "وعزمو على بناء مدينة، فنزلوا بموضع تيهرت، وهي غيبة بين ثلاثة أنهر"⁽²⁵⁾. ويفك ذلك البكري قائلاً: "نهر يأتيها من جهة القبلة يسمى مينة، وهو قبلتها، ونهر آخر يجري من عيون تجتمع تسمى تاتش، ومن تاتش شرب أهلها ويساتيها، وهو شرقها، وفيها جميع الشمار"⁽²⁶⁾. كما يضيف ابن خردادبة: "وهي مدينة كبيرة خصبة واسعة البرية والزروع والمياه"⁽²⁷⁾.

(21) نفسه، ص 41.

(22) إحسان عباس، المختم التاھری لی عهد الرستمین، ص 30.

(23) نفسه، ص 32.

(24) المصدر السابق، ص 37.

— ياقوت الحموي، معجم البلدان، ص 08.

(25) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، الجزء 1، تحقيق ج. س. كرلان، ولبناني بروفيسور، الطبعة 2، دار الثقافة بيروت لبنان، السنة 1400 هـ/1980 م، ص 196.

(26) إسحاق العربي، المدن المغاربية، المؤسسة الر迦ية للكتاب، 1984، ص 144.

(27) نفسه، ص 143.

أما المقدسي فيصفها قائلاً: هي بلح المغرب قد أحدق بها الأنهر والتفت بها الأشجار وغابت في البساتين، ونبعت حولها الأعين، وجل بها الإقليم⁽²⁸⁾.

4. أثر التطور الاقتصادي على البنية الاجتماعية:

انعكس التطور الاقتصادي على البنية الاجتماعية لتاهرت، فحدث تغير كبير، كانت أولى نتائجه الهجرة.

كانت المدينة قبله لموجة من الهجرات لعدة أسباب، وفي ذلك يتحدث ابن الصغير قائلاً: "وأتهم الوفود والرافق من كل الأمصار وأفاسبي الأقطار، فقال: ليس أحد ينزل بهم من الغرباء إلا استوطن منهم وابتلى بين أظهرهم لما يرى من رخاء البلد وحسن سيرة إمامه وعده في رعيته وأمانته على نفسه وما له"⁽²⁹⁾.

ويذكر المقدسي أنَّ تاهرت "قد انتعش فيها الغريب، واستطاب بها الليب"⁽³⁰⁾. ظهرت فيها أحياء خاصة بكل مجموعة مهاجرة، ومن الطبيعي أن يكون بينهم إياضيو العراق من البصرة والكوفة، زيادة على إياضي جبل نفوسه. يقول ابن الصغير: "حتى لا ترى داراً إلا قيل هذا لفلان الكوفي، وهذا لفلان البصري، وهذا لفلان القروي"⁽³¹⁾. وقد اتخذت كل جماعة لنفسها حيًّا تقلت فيها عادات الأجداد، واستقلت بمجلس خاص بها.

وقد ورد في كتاب أخبار الأئمة الرستميين: "... وهذا مسجد البصريين ومسجد الكوفيين"⁽³²⁾. أدت هذه الهجرة إلى تنوع الأجناس والقبائل في تاهرت، حتى سميت بـ"عراق المغرب" يقول اليعنوري في هذا الشأن: "والمدينة العظمى مدينة تاهرت جليلة المقدار عظيمة الأمر تسمى عراق المغرب، لها أخلاق من الناس غالب عليها قوم من الفرس"⁽³³⁾.

5. تكوين المجتمع التاهوري:

يدرك ابن الصغير المالكي في كتابه مجموعة من القبائل والأجناس التي عاشت في تاهرت وخاصة حينما يتحدث عن الفتنة التي وقعت بعد مقتل ابن عرفة.

وقد ظلت الأسرة الرستمية هي الأسرة الحاكمة، ورغم تكاثرها اعتمد على كفاليتها الشخصية

⁽²⁸⁾ نفسه، ص 143.

⁽²⁹⁾ ابن الصغير، نفسه، ص 36.

⁽³⁰⁾ إساعيل العربي، مدن المغرب، ص 143.

⁽³¹⁾ نفسه، ص 36.

⁽³²⁾ نفسه، ص 32.

⁽³³⁾ اليعنوري، كتاب اللسان، دار الكتاب العلانية، بيروت، ص 192.

وعلى الجند والتحالفات الآنية وروابط الولاء، وروابط المعاشرة خاصة، وأهم صورة لذلك زواج عبد الرحمن بن رستم بابنة شيخ قبيلةبني يفرن، وزواج عبد الوهاب بابنة أحد رؤساء البربر (لواءة أو غيرها) خوفاً من معاشرةبني أوس للوأة وخالفهم ثم اقلابهم عليه⁽³⁴⁾، كما استمد الرستميون قوتهم من ولاء نفوسه لهم.

أما كلمة العجم فقد وردت مرات عديدة في كتاب ابن الصغير، لكن لا نعلم بالتحديد ماذا يقصد بها، لكن يعكس ما قيل بأنهم من الفرس جاؤوا لما سمعوا بحكم الرستميين لتأهرت لأنهم من نفس الجنس⁽³⁵⁾، ففي الأحداث التي حدثت بعد مقتل ابن عرفة على يد أبي بكر ظهر العجم كفئة فاعلة مؤثرة في هذه الفتنة⁽³⁶⁾.

تحدث ابن الصغير عن الشروة التي جمعها واحد من العجم يقال له ابن وردة الذي ابتهى سوقاً يعرف به، فكان صاحب شرطة "أفلح" إذا تخلل لافتقادها لم يستطع أن يفتقد سوق ابن وردة⁽³⁷⁾.

وقد مثل البربر الطبقة العظمى من مجتمع تاهرت وهم نوعان مستقرون داخل تاهرت ورحلة يقيمون خارج المدينة. وعلى رأس المستقررين قبيلة "نفوسه" التي مثبتت في وقت من الأوقات العصب الأساسي للدولة، وأصلها من نفوسه الجبل هاجرت إلى تاهرت، أما قبيلة "لوأة" فمنذ معاشرتها للإمام عبد الوهاب أصبحت تلعب دوراً مهماً في الحياة السياسية⁽³⁸⁾ إلى أن طردها هوارة من مدينة تاهرت فسكت حساناً لها معروفاً⁽³⁹⁾. تستنتج من هذا الحادث أن هوارة كانت خارج تاهرت ثم دخلتها، كما يتحدث عن صنهاجة وأنها كانت في صف العجم⁽⁴⁰⁾.

أما الرُّحْل ف منهم مزاته وسدراته يقول ابن الصغير: "إن قبائل مزاته وسدراته وغيرهما، كانوا من متجمعيين من أوطانهم التي هم بها من المغرب وغيرها من أشهر الربع إلى مدينة تاهرت وأحوازها لما حولها من الكلا"⁽⁴¹⁾.

ونظراً لأهمية دور قبيلتي زناتة ونفوسه قال عنهم الإمام عبد الوهاب: "ما قام هذا الدين إلا

⁽³⁴⁾ ابن الصغير، نفسه، ص 52.

⁽³⁵⁾ إحسان عباس، نفس المراجع، ص 26.

⁽³⁶⁾ ابن الصغير، نفسه، ص 80.

⁽³⁷⁾ نفسه، ص 62.

⁽³⁸⁾ نفسه، ص 52.

⁽³⁹⁾ نفسه، ص 85.

⁽⁴⁰⁾ نفسه، ص 108.

⁽⁴¹⁾ نفسه، ص 47.

بسيف نفوسه وأموال زناته⁽⁴²⁾. كما نجد إشارات عند البكري يتحدث فيه عن القبائل التي استقرت على جوانب تاهرت⁽⁴³⁾.

يظهر أن العرب من خلال كتاب ابن الصغير قد مثلوا فئة مهمة من المجتمع التاهري، وينجلي ذلك في حديثه عن الفتنة التي حدثت على عهد الإمام الأفلاج⁽⁴⁴⁾، لكنه لا يوضح صراحة من أين جاء العرب، بل نفهم ذلك من ثنيا الكلام. فقد ذكر الكوفيين والبصرىين، وأنهم أقاموا أحيا وأسواقاً ومساجد خاصة بهم ثم يتحدث عن أهل إفريقية وأنهم كانوا من الجند⁽⁴⁵⁾، ويربط في حديثه عن الفتنة دائمًا بين العرب والجناد كأنهم فئة واحدة.

ترد كلمة المسيحيين في تحقيق المستشرق موتلان斯基، لكن محمد ناصر وإبراهيم بجاز اللذين أعادا تحقيق الكتاب يؤكدان أن هذا خطأ والصحيح السمعيين نسبة إلى السمع بن أبي الخطاب لكن المحقق موتلان斯基 أعاد الكلمة مرتين وهو ما يبعد فرضية الخطأ. وذكرت قريباً من كلمة المسيحيين كلمة كنيسة؛ يقول ابن الصغير المالكي: «قصد إلى أعلى موضع بالمدينة يعرف بالكنيسة فضرب الطبل فيadar الناس إليه وأمرهم باأخذ السلاح والزحف على أبي بكر... واتصل ذلك بأبي بكر فابتدر إلى خاصته من المسيحيين (المسيحيين) والرستميين وغيرهم»⁽⁴⁶⁾.

أما اليهود فلا دليل في كتاب «أخبار الأئمة الرستميين» على وجودهم في المجتمع التاهري، ولكننا نجد كلمة «الرهادنة» التي يطلق عليها محمود إسماعيل قائلاً: «ولا غرابة إذا ما أدركنا تسامح الخوارج مع أعدائهم السياسيين والمذهبين، وترحيبهم بالغرباء في بلادهم، وليس أول على ذلك وجود طوائف من اليهود في سجلamasة وتاهرت ففي دولته بني مدرار احتكر اليهود استغلال مناجم الفضة والنحاس في درعة، وفي تاهرت عاش الرهادنة في أحياء خاصة وهيمنا على الكثير من أنشطة التجارة ولا غرو فقد ذكر ابن الصغير أن عاصمتى الخوارج خاصة بمجموع التجار من سائر أرجاء العالم الإسلامي على اختلاف ملتهم ونخلمهم»⁽⁴⁷⁾. وما يثير الشك في هذا التفسير وجود كلمة الرهادنة في كتاب ابن الصغير وفي المقطع الذي استشهد منه محمود إسماعيل بالشكل التالي: «... قال لي يوماً ونحن في أعلى مسجد بالرهادنة»⁽⁴⁸⁾، حيث نلاحظ تناقضًا بين كلمة مسجد وكلمة رهادنة بالمعنى الذي أعطاه محمود

⁽⁴²⁾ إحسان عباس، نفس المرجع، ص 26.

⁽⁴³⁾ أبو عيدة البكري، المسالك والممالك (المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ص 67.

⁽⁴⁴⁾ ابن الصغير، نفسه، ص 82.

⁽⁴⁵⁾ نفسه، ص 62.

⁽⁴⁶⁾ نفسه، ص 78.

⁽⁴⁷⁾ محمد إسماعيل، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، دار الثقافة، ط 1، سنة 1976، ص 283.

⁽⁴⁸⁾ ابن الصغير، نفسه، ص 117.

إسماعيل، حتى إن ابن الصغير نفسه كان له دكان بالرهادنة يبيع فيه ويشتري حيث يقول: "إن لي بالرهادنة دكاناً أبيع فيه وأشتري"⁽⁴⁹⁾، زيادة على أنه لا يوجد ما يدل على أن كلمة الرهادنة تمني اليهود. وبجمل القول إن وجود كلمة جزية في الكتاب تدل على وجود أشخاص غير مسلمين في مدينة تاهرت⁽⁵⁰⁾.

6. الطبقات الاجتماعية بعد تطور المجتمع التاهوري:

نتيجة التطور الاقتصادي الذي عرفته تاهرت ظهرت مجموعة من الطبقات كحتمية، خلقها التطور في البنية الاجتماعية، فظهرت طبقة من الأثرياء أحاطت بالبساتين بالقصور؛ يقول ابن الصغير واصفاً أحد الأثرياء: "وكان محمد بن حماد منزل يقال له المثلث قد جمع الأشجار والأنهر والمزارع والخطل والقصور..."⁽⁵¹⁾.

شارعت ظاهرة بناء القصور منذ عهد الأفلاج بن عبد الوهاب فقد "تنافس الناس في البستان حتى ابتدى الناس القصور والضياع خارج المدينة"⁽⁵²⁾؛ كان العجم أكثر الناس ثراءً⁽⁵³⁾، بل كان لكثير منهم قصور خارج المدينة، بها خدم يخربون إليها للاستراحة⁽⁵⁴⁾. فكان من الطبيعي أن يتخذ الأثرياء طبقة كبيرة من العبيد والخدم جاء بها التجار من بلاد السودان سواء عن ريق سجلماسة أو ورجلان. واستغلت هذه الطبقة بالزراعة خاصة، والاعتناء بالبساتين أو خدمت داخل القصور.

تحدث ابن الصغير عن مشاهدة الوفد الثاني من البصرة إلى عبد الرحمن بن رستم قائلاً: "ثم توجهت نحو عبد الرحمن بن رستم فوجدوا الأمور قد تبدل وأحوال المدينة والأشياء قد حالت، وذلك أنهم نظروا إلى قصوب قد بنيت والتي بساتين قد غرسوا إلى أرحاء قد نصبوا إلى خيول قد ركبت... والعبيد والخدم قد كثرت..."⁽⁵⁵⁾.

وقد كان للعبد الرستميين ومواشيهم حصن يبيتون فيه يعرف بنماليت في طرف لوانة⁽⁵⁶⁾.

يدرك ابن الصغير العوام حين يتحدث عن ولاية الأفلاج بن عبد الوهاب، وأنهم بايعوه دون القبائل

⁽⁴⁹⁾ نفسه، ص 97.

⁽⁵⁰⁾ نفسه، ص 41.

⁽⁵¹⁾ نفسه، ص 106.

⁽⁵²⁾ نفسه، ص 61.

⁽⁵³⁾ ابن الصغير، نفسه، ص 62.

⁽⁵⁴⁾ نفسه، ص 62.

⁽⁵⁵⁾ ابن الصغير، نفسه، ص 38.

⁽⁵⁶⁾ نفسه، ص 107.

الأخرى قبل دخوله تاهرت⁽⁵⁷⁾، ويظهر أن معظم عناصر هذه الطبقة كانت من غير العجم ، ولا من مذهب الإباضية ، وربما كانوا من العرب جاؤوا إلى تاهرت ، واشتغلوا حرفين خلال مرحلة التطور التي عرفتها الدولة الرستمية ، وتنامت هذه الطبقة لتصبح قوة سياسية مهمة . ويبدو أن محاولة إثبات الذات هي التي فرضت على العامة اتخاذ موقف السبق في مبادعة أبي حاتم . واستطاع مشايخ البلد من غير الإباضية السيطرة على أبي حاتم ومنهم شيخ يعرف بعلوان بن علوان لم يكن من أهل الفقه ، بل كانت له رئاسة في البلد ومحبه عند العوام ، وكان هؤلاء قد طمعوا أن يبيدوا خبر الإباضية ويطفّلوا بها⁽⁵⁸⁾ .

اختلف انتشار ظاهرة الفقر من مرحلة إلى أخرى ، فنجدها في المرحلة السابقة لإياغنة إياباضية المشرق لأن المجتمع كان بسيطا ولم يستطع خلق مصادر للثروة ، أما بعد ذلك فقد انتعش الفقير ، وتحسنت أحواله بسبب التوزيع العادل لتلك الإياغنة ، يقول ابن الصغير : "ثم نظر في باقي سائر المال فإذا عرف مبلغه أمر بإحصاء من في البلاد وفيما حولها ثم أمر بإحصاء الفقراء والمساكين ، فإذا علم عددهم أمر بجمع ما بقي من مال الصدقة فأشترى منه أكيسة صوفاً وجباباً صوفاً وفراة يؤثر بأكثر ذلك أهل الفاقة من مذهبة"⁽⁵⁹⁾ .

7. دور المرأة في المجتمع التاهري:

تضمن كتاب ابن الصغير إشارة حول المرأة الذي لم يكن دوراً بسيطاً؛ بل من أهم القرارات في الحكم من خلال حديثه عن دور غزالة زوجة الإمام أبي اليقظان في التأثير عليه من أجل تقليل ابنها أبي حاتم ولادة العهد⁽⁶⁰⁾ .

8. الحياة الاجتماعية للمذاهب المختلفة في تاهرت:

تعتبر الإباضية أكثر المذاهب الخارجية اعتدالاً وتساخماً ، وهذا ما جعل تاهرت تزخر بالمذاهب الإسلامية المختلفة وتعايش فيما بينها في سلام وأمن في بداية الأمر قبل أن تتشدد بينها نار الفتنة . وقد شرح ابن الصغير هذا التطور بوضوح ؛ كما أورد معلومات عن حياتها الاجتماعية .

تعتبر الإباضية نواة تكوين المجتمع التاهري ، فقد ظل حاكم تاهرت إياباضياً رغم الانقسامات التي عرفها الإباضيون ابتداءً من عهد عبد الوهاب حيث عارض جزء منهم توليته باعتباره خروجاً عن مبدأ الإباضية فسموا بالنكار فيما سمي مؤيدوه بالوهبية ، وتحدث ابن الصغير كذلك عن الزيدية والعمرية والعسكرية ، لكن رغم هذه الانقسامات في الإباضية فقد دان عبد الوهاب ما لم يدّن لنغيره ، واجتمع له

⁽⁵⁷⁾ نفسه، ص 105.

⁽⁵⁸⁾ نفسه، ص 104.

⁽⁵⁹⁾ نفسه، ص 41.

⁽⁶⁰⁾ نفسه، ص 103.

ما لم يجتمع لغيره⁽⁶¹⁾

غير أنه يتحدث أحياناً عن الرستمية، ويقصد بها البيت الحاكم عندما يتحدث عن كيد ابن عرفة وزير أبي بكر⁽⁶²⁾، ثم يعيد التحدث عن تلك الفتنة التي حدثت في زمن أبي اليقظان فيقول: "أما الرستمية ومن لف لفهم فللحوا بأبي اليقظان في الموضع الذي يقال له أسكدال"⁽⁶³⁾. ولابد أن إباضية تاهرت اسم بالاعتدال في أفكارها، إذ أنه يصف محمد بن بكر بالغلو وبراءته من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ومعنى هذا أن بقية الإباضية لم يتصرفوا بالغلو⁽⁶⁴⁾.

يخل الكتاب بوجود إشارات لنغير الإباضية في تاهرت، فنجد أنه يتحدث عن محمد بن بكر الذي يرد على مخالفيه الإباضية⁽⁶⁵⁾، ثم يصور ذلك التنافس الذي حدث بين الإباضية ومخالفيها قائلاً: "وكان مشاريع البلد من غير الإباضية قد استولت عليه أبي أبو حاتم، منهم رجل يعرف بأبي مسعود وكان رجلاً كوفياً فقيهاً مذاهب الكوفيين"⁽⁶⁶⁾. ولا ندرى ما يعني ابن الصغير بمذاهب الكوفيين، هل مذهب الشيعة أم مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان؟ ونجد أنه يتحدث عن ذلك صراحة عندما يتحدث عن دخول أبي حاتم تاهرت، فيجمع مشاريع البلد إباضيتها وغير إباضيتها⁽⁶⁷⁾.

تحدث ابن الصغير عن المناظرات الشهيرة التي جرت بين المعتزلة وغيرهم من المذاهب على نهر مينة، خاصة مع الإباضية. ويشهد من خلال اختيارهم المناظرة خارج المدينة أنهم كانوا يسكنون قريباً من تاهرت⁽⁶⁸⁾، حيث يذكر البكري أن عددهم كان حوالي ثلاثين ألفاً في بيوت كبيوت الأعراب⁽⁶⁹⁾.

ويصور كتاب أخبار الأئمة الرستميين حياة السامح التي نعم بها المعتزلة، رغم المواقف التي اتخذوها من الإمام عبد الوهاب خلال فتنة زواجه من بنت أحد زعماء البربر (لوأته)⁽⁷⁰⁾، غير أن أبي زكريا يحيى بن أبي بكر يصور محاربة الإمام عبد الوهاب لهم بشدة، وبلغت قوتهم أن استجدى إلى جبل

⁽⁶¹⁾ ابن الصغير، نفسه، ص 43.

⁽⁶²⁾ نفسه، ص 82.

⁽⁶³⁾ نفسه، ص 82، 84.

⁽⁶⁴⁾ نفسه، ص 93.

⁽⁶⁵⁾ نفسه، ص 93.

⁽⁶⁶⁾ نفسه، ص 105.

⁽⁶⁷⁾ نفسه، ص 116.

⁽⁶⁸⁾ ابن الصغير، المصدر نفسه، ص 94.

⁽⁶⁹⁾ أبي عبيدة الكندي، المصدر السابق، ص 67.

— ياقوت الحموي، المصدر السابق، ص 08.

⁽⁷⁰⁾ محمد إسماعيل، المرجع نفسه، ص 296.

نفوسه يستددهم أن يعثروا إليه جيشاً لمواجهتهم⁽⁷¹⁾.

ولا شك أن هناك عوامل كثيرة جعلت الإلتفاف على كتاب ابن الصغير المالكي قبل المخوض في أي دراسة عن مدينة تاهرت شيئاً مهماً وضورياً لما يحمله من معلومات نادرة عن المجتمع التاهري، لم ترد في مصادر غيره أو وردت ناقصة. وليس هذا فقط؛ بل هناك عوامل أخرى زادت من أهمية هذا المصدر، منها أن ابن الصغير كان معاصرًا للدولة الرستمية، بل مواطناً من تاهرت، ويعتبر شاهد عيان لبعض الأحداث التي عاشتها المدينة.

إن نوعية المعلومات التي يزخر بها المصدر، والتي ترصد لنا تطور المجتمع التاهري من حياة البداوة إلى الحضارة، ثم دخول بعض الأجناس والقبائل الجديدة إلى المدينة، ثم تعقد البناء الاجتماعي، هي معلومات نادرة لا يمكن أن تستغني عنها. ورغم ما يؤخذ عن ابن الصغير المالكي من بساطة في إيراد بعض الأحداث التاريخية، كما نجد المعلومات الخاصة بالتاريخ الاجتماعي والاقتصادي عامة غير مفصلة، فلا نجد يطرق لعادات العيش ولا للسلع المعروضة في السوق على سبيل المثال. غير أن هذا لا يقلل من قيمة الكتاب، وكل ما نجده من معلومات التطور الذي عرفته المدينة بعد إعادة أهل العراق وعن القبائل والأجناس والطبقات ذات الطابع الاقتصادي التي كانت المجتمع والحياة الاجتماعية للمذاهب المختلفة في تاهرت.

المصادر والمراجع والدوريات

آ- المصادر:

- 1 - أخبار الأئمة الرستميين، ابن الصغير، تتح: د. محمد ناصر الأستاذ إبراهيم بحاز، دار الغرب الإسلامي، بيروت، سنة 1986.
- 2 - البيان المفترض في أخبار الأنجلوس والمغارب، ابن عذاري المراكشي، تتح: ج. س. كولان وليفي بروفنسال، ط2، ج1، دار الثقافة، بيروت، لبنان سنة 1400 هـ 1980 م.
- 3 - كتاب البلدان، البيهقي، دار الكتاب العالمية، بيروت، د. ت.
- 4 - كتاب سير الأئمة وأخبارهم (المعروف بتاريخ أبي زكريا) تأليف: أبي زكريا يحيى بن أبي بكر، تتح: إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 3 سنة 1984.

⁽⁷¹⁾ أبي زكريا يحيى بن أبي بكر، كتاب سير الأئمة وأخبارهم (المعروف بتاريخ أبي زكريا) تحقيق إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الثالثة، 1984، ص 102.

- 5 - المسالك والممالك، أبو عبيد البكري، (المغرب في ذكر بلاد أفريقيا والمغرب) دار الكتاب الإسلامي. القاهرة، د. ت.
- 6 - معجم البلدان، ياقوت الحموي، ج 2، دار الفكر، بيروت. د. ت.
- 7 - نزهة المشتاق (القارة الإفريقية وجزيرة الأندلس) الإدريسي، تتح: إسماعيل المغربي ديوان المطبوعات الجامعية (الجزائر) 1983.

ب. المراجع:

- 1 - الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، محمود إسماعيل، دار الثقافة، ط 1 سنة 1976.
- 2 - العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، جودت عبد الكريم يوسف، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
- 3 - المدن المغربية، إسماعيل العربي، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984.

ج. الدوريات

- 1 - ابن الصغير مؤرخ الدولة الرستمية، وداد القاضي، مجلة الأصالة، العدد 45 ماي 1975.
- 2 - العلاقات الاقتصادية والثقافية بين الدولة الرستمية وبليان جنوب الصحراء الكبرى، وأثرها في نشر الإسلام هناك، مجلة البحوث الإسلامية، د. إدريس صالح الحرير - ليبيا - عدد 5 يناير 1983.
- 3 - المجتمع القاهري في عهد الرستميين، إحسان عباس، مجلة الأصالة (الجزائر) العدد 45 ماي 1975.



قراءة جديدة في
حكايات ألف ليلة وليلة:
الاغتراب ورمزيته في حكاية
"الصياد والغريق"

د. عبد القادر شريف بوسى⁽¹⁾

الكثير من روائع الأعمال الأدبية العالمية بما فيها الحكايات الشعبية والخرافية، تمارس سحرها وتأثيرها على أجيال متعددة من البشر وفي فترات مختلفة من الزمن. وتبقى حكايات ألف ليلة وليلة على رأس هذه الأعمال العالمية التي أثرت. ولا تزال، في مختلف الأنواع الأدبية والفنية من شعر وقصيدة ورواية ومسرح وسينما. ولم يكن هذا التأثير مقتصرًا على الأدب العربي فحسب، بل إنما سريعاً ليشمل الآداب العالمية؛ إذ ما من شاعر أو روائي أو فنان أطلع على الف ليلة وليلة إلا تسرّت إلى لا شعوره وسكتت فيه مؤثرة في إبداعه تأثيراً لا يمكن نسيانه أو طمسه. ومع كل الدراسات التي كُتبت بمختلف لغات العالم حول الليالي إلا أن ذلك لم يكن كافياً للكشف عن السرّ الذي يكفل لها استمراريتها وشعبتها، ويجعلها تمارس حضورها بفاعلية في الوعي الفكري والوجود البشري، بل جاءت هذه الابحاث والدراسات. مع ما قدّمته من مقاربات قيمة وتحليلات عميقة لبنيان الليالي ومضامينها. لتزيد من ولعنا بالبحث فيها ومحاولة الكشف عن بعض المفهوم الذي يكتشف حكمياتها، إذ لا تزال أرضاً للبحث والتقصي بالرغم من آلاف الدراسات التي كُتبت حولها. وربما هنا راجع بالدرجة الأولى إلى أن حكايات ألف ليلة وليلة مكتوبة باللغة الرمزية نفسها التي كُتبت بها الأساطير والأحلام وحكايات الجنّيات؛ فاللغة الرمزية لغة تتمرّد بواسطتها الخبرات الحميمية والمشاعر والأفكار كما لو كانت خبرات معيشة في العالم الخارجي أو أحداث من أحداث هذا العالم، والمنطق بالنسبة لهذه اللغة يختلف عن المنطق المعروف الذي ينبعض له الكلام اليومي. فهي تخضع لمنطق خاصٍ لا يعتبر الزمان والمكان مقولاته الأساسية، بل الترابط والشدة؛ إنما اللغة الجامعية الوحيدة التي تستطاع الجنس البشري أن يبلورها و يجعلها واحدة بالنسبة لكل الحضارات وعلى مرّ التاريخ. ولهذه اللغة، إنجاز القول، قواعدها ونحوها الخاصات بها. فينبغي أن نفهمها إذا كنا نتوخى فهم معنى الأساطير والأحلام وحكايات الجنّيات.⁽²⁾ ولعل بتحليلنا لإحدى حكايات الليالي (حكاية الصياد والغريق) بالبحث عن تجلّيات الاغتراب في شخصياتها ورمزيتها، نحاول أن نفكّل تلك اللغة الرمزية التي كُتبت بها؛ وبالتالي نحاول استخراج تلك الآلة النفسية التي تجعل هذا النوع من الحكايات دائم الجاذبية لعقلونا وذواتنا، وفي الوقت نفسه نحاول فك سرّ تشوّقنا إلى الاستماع إليها مجدداً دون ملل أو كلام.

(1) استاذ حاملي حراري.

(2) ينظر: اللغة النسائية: مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير — إريك فروم — ترجمة: د. حسن عيسى — المركز الثقافي العربي — بيروت (لسان) والدار البيضاء (المغرب) — الطبعة الأولى 1985 — ص 12 و 13.

تقديم عام:

تبدئ حكاية الصياد والغفت من الليلة الثالثة وتستمر إلى نصف الليلة التاسعة من المجلد الأول من طبعة بولاق/القاهرة (سنة 1252 هـ/سنة 1824 م) التي اعتمدناها في هذه الدراسة.

تحدث الحكاية عن صياد فقير جداً يعيش مع عائلته بما يحصل عليه من الصيد. وكان من طبيعته أن يرمي شبكته أربع مرات في اليوم فقط. و ذات يوم، رمى شبكته ثلاث مرات متالية دون أن يحصل على شيء ذي بال؛ إذ أخرج أشياء غير عاديّة بالنسبة لصياد مثله (حمار ميت، جرة مليئة بالرمل، أوساخ...). لكنه في المرة الرابعة، بعد أن توكل على الله وتضرع إليه، تمكن من استخراج قمعم من مخاض أصفر مختوم.

فرح الصياد بذلك كثيراً وأراد أن يبيعه في سوق النخاسين، لكن ثقل هذا القمعم جعله يحتم عن بيعه وأغراه بفتحه؛ فعالجه بسكنٍ إلى أن فتحه أخيراً. عند هذه اللحظة، تسرب دخان من القمعم وصعد إلى عنان السماء ومشى على وجه الأرض، ليتحول إلى غفت علماً ضخم. كافأ الغفت الصياد على إنقاذه له بمحاولته قتله، ذلك لأنَّه انتظر طويلاً داخل القمعم قبل إطلاق سراحه. وقد وعد ثلاثة مرات بمكافأةٍ من يخرجه من سجنه، ولكن دون جدوى؛ هذا ما جعل الغفت يغضب غضباً شديداً ويقسم بأن يخبر منقذه الميتة التي يريد لها. وكان من سوء حظ الصياد أنه انقضى في هذه المرة الرابعة.

تفاجأ الصياد بهذا الموقف المخالف لكل النظم والأخلاق المتعارف عليها؛ وحينما علم الصياد بأنه مقتول لا محالة، دبر حيلةً أوقع فيها الغفت وأعاده إلى سجنه داخل القمعم. عند ذلك اعترف الغفت بذنبه وخطئه ووعد الصياد بتمكينه من الشروء إنْ هو أطلق سراحه. ولقد بر الغفت بوعده بعد أن أخرجه الصياد ثانية من القمعم إذ قاده إلى بركة ماء وطلب منه أن يلقى شبكته في مائها، فاستخرج منها أربع سمات مختلفة الألوان وتصحه بآن يهديها إلى الملك الذي سوف يكافئه مكافأة قيمة. لكن الملك، بعدما حمل الصياد إليه السمات. فوجئ أباًشياء غير عاديّة تصدر عن السمات؛ مما جعله يحضره ويطلب منه أن يدلّه على مكان البركة التي اصطاد منها تلك السمات الغريبة.

تبين فيما بعد بأن هذه البركة ما هي إلا مدينة مسحورة كان يحكمها سلطان شاب، وحين اكتشف هذا السلطان خيانة زوجته له. وهي ابنة عمّه في الوقت ذاته. مع عبد أسود، حولته هذه الأخيرة إلى كائن نصفه الأعلى من بشر ونصفه الأسفل من حجر، ثم سحرت أهل مديتها. حسب ملتهم. إلى أربعة أنواع من السمك: السمك الأبيض وهو المسلمون، السمك الأزرق وهو النصارى، والسمك الأصفر وهو اليهود، بينما السمك الأحمر هم المجوس. وبمساعدة السلطان الأول زال السحر عن المدينة وعاد الأمير الشاب إلى هيته الأدمية وكذلك أهل ملكته؛ بينما كان جزاء الزوجة الساحرة والعبد الأسود هو الموت. وتنتهي الحكاية بأن يتزوج السلطانان من إبنتي الصياد.

ينفي أولاً أن يشير إلى أن هذه الحكاية تضم مجموعة من القصص الفرعية متضمنة فيها، وهي: قصة "الغفت والنبي سليمان". قصة "الملك يونان والحكيم دوبان". قصة "الملك السنديان". قصة "الأمير

والوزير" وقصة "المدينة المسحورة". فمع وجود علاقة وثيقة وخفية يفرضها الجوار بين هذه القصص إلا أنني سأكتفي في هذا التحليل بالحكاية الأساسية، أي حكاية "الصياد والغُرفت" وحكاية "المدينة المسحورة" التي ترتبط ارتباطاً يكاد يكون تماماً بالحكاية الأساسية وتعتبر مكملة لها.

تقديم لنا القصة منذ بدايتها، شخصيتين رئيسيتين هما "الصياد" و"الغُرفت". هاتان الشخصيتان تتلاقيان في لحظة مهمة جداً؛ إذ كل منهما يعيش أزمة كبيرة في حياته: أزمة وجود؛ كما أنَّ لكل منهما مجموعة أهداف وغايات يريد تحقيقها: فوجود الصياد (ومن ورائه عائلته المكونة من الزوجة والبالي الثلاث) مهده بالفقر وال الحاجة؛ وللهذا، فغايته تكمن في الحصول على صيد وفير يضمن به قوت أسرته ويعيد عنه شعب العوز والفاقة إلى حين.

يبينما نجد من الجهة الأخرى أنَّ وجود الغُرفت كذلك، مهده بالفناء والموت، وذلك بوجوده مسجوناً داخل قمقم لمدة طويلة بسبب غضب النبي "سليمان" عليه. فغاية الغُرفت المليحة تمثل في الخروج من سجنه (القمقم) والحصول على الأمان بإظهار الطاعة للنبي "سليمان" وطلب العفو منه.

ويأتي الصياد إلى البحر ويرمي شبكته؛ وبعد محاولات ثلاث فاشلة، ينجح في الرابعة، حيث يصطاد قمّقاً من النحاس عليه خاتم "سليمان". فيفرح كثيراً لأنَّ القمّم من النحاس الأصفر ويساوي عشرة دنانير ذهباً في سوق النحاسين، مما يكفل له قوت عياله مدة من الزمن. لكنه مجده تقليلاً حينما يحمله، هذا ما يزيد من فضوله ويدفعه إلى فتح بارالة الحاتم الموجود عليه. عند هذه اللحظة "خرج دخان صعد إلى عنان السماء ومشى على الأرض... ثم انقض فصار غارباً"⁽³⁾.

هذا الغُرفت بشر الصياد متقدَّه بالموت قائلاً: "أبشر يا صياد... بقتلك هذه الساعة شر القتلات"⁽⁴⁾. مهدها وجود الصياد بالفناء للمرة الثانية (المرة الأولى كانت عند إخفاقه في الصيد ثلاث مرات متالية). إنَّ مكافأة من ينقذ حياتك بأنْ ترید قتلـه، شيءٌ يخالف التصورات العادلة وبخلاف في الوقت نفسه ما تواضع الناس عليه وألفوه. ومن هنا يتحقق لنا أنَّ نطرح السؤال التالي، كما يمكن أن يطرحه أيُّ قارئ عادي يطلع على هذه الحكاية: لماذا يجازي الغُرفت الصياد مخلصه بأنْ يرید قتله؟... ما سبب هذه المكافأة اللا مقولة؟..

وقبل أن نجيب على هذا التساؤل، يجب علينا أولاً أن نأخذ بعين الاعتبار مجموعة من العناصر تطرحها الحكاية ذاتها وهي:

- الصياد إنساني والغُرفت جنٍّ (من الجن).
- الصياد مخلوق من لحم ودم وعظام، بينما الغُرفت من دخان.
- يختلف زمان الصياد عن زمن الغُرفت بألف وثمانية سنة.

⁽³⁾السف، ليلة وليلة - الجزء الأول - مطبعة بولاق - القاهرة - الطبعة الأولى - 1252 هـ - تحرير: دار صادر - بيروت - ص 11.

⁽⁴⁾المصدر نفسه والجزء نفسه - ص 11.

- الغريت مسجون داخل قمقم بعيد عن العالم الخارجي جاهم بما يحدث فيه، بينما الصياد خارج القمقم متصل بالعالم الخارجي عالم بما يجري فيه.

إن كل العناصر في تألفها وتكاملها، تؤكد على وجود اختلافات عميقة بين الشخصتين، وذلك على المستوى الفيزيولوجي /البيولوجي وعلى المستوى الزمكاني (الزمان والمكان)، وهذا ما يجعلنا نستنتج بأن هاتين الشخصيتين تتباين إلى عالمين مختلفين ومتناقضين في الوقت ذاته؛ مما يمكننا من القول بأن كل من الشخصيتين تعيش غريرة عن عالم الشخصية الأخرى. وعلى هذا الأساس، فإن سلوك الجنّي (القتل كمكافأة) لا يمكن أن يجد له تفسيراً إلا ضمن علاقة الاغتراب الموجودة بين عالم الغريت وعالم الصياد. وبمعنى آخر، تعتبر شخصية الغريت - بالنظر إلى النفسي - شخصية مفترضة عن عالم الإنسان (الصياد) من حيث الوجود المادي (الزمكاني)، ومفترضة في الوقت نفسه عن قيم عالم الإنسان ومقاييسه وقوانينه.

ومع أن هذا الاغتراب يتجلّى في سلوك الغريت مع الصياد، إلا أنها تجد تجلياً آخر له داخل الحكاية يدلّل عليه بشكل واضح وجليل، وهو:

إن زمن الغريت غريب عن زمن عالم الصياد بحوالي ألف وثمانمائة عام. فحين خرج الغريت من القمقم ظنَّ أن النبي "سليمان" لا يزال حياً يتحكم في الجنّ، فقال في الحال: "لا إله إلا الله سليمان نبِيُ الله.. يا نبِي الله لا تقتلني، فإبْنِي لا عدت أخالِف لك قوله ولا أعصي لك أمراً، فقال له الصياد: أيها المارد أتقول سليمان نبِي الله، وسلامان مات من مدة ألف وثمانمائة سنة ونحن في آخر الزمان".⁽⁵⁾

فالصياد ينتهي إلى آخر الزمان، بينما الغريت ينتهي إلى زمن وجده منذ ألف وثمانمائة عام، نظراً لبقاءه مسجوناً في القمقم كل ذلك المدة. إن عالمين مختلفان من حيث الزمن الذي يسريرهما ومن حيث المستويين الفيزيولوجي والبيولوجي لأفرادهما، لاشك أن هذين العالمين مختلفان كذلك من حيث القيم والمعايير والقوانين التي تحكم كلاً منهما. ولعل هذا يعني بالضرورة أن ما قد يعتبر مقبولاً من معايير وسلوكيات عند أحدهما، قد يُعد عند الآخر مخالفًا لقوانينه معارضًا لها. وحسب أخلاقيات عالم الصياد، كلما كان الأسر أكثر طولاً كلما كان الأسير أكثر اعتماداً بفضل مطلقه عليه؛ ولكن هذا ليس ما يرويه الجنّي⁽⁶⁾، فخلال القرن الأول لسجنه داخل القمقم أقسم: "... كل من خلصني أغيته للأبد. فمررت المائة عام ولم يخلصني أحد ودخلت على مئة عام أخرى فقللت كل من خلصني فتحت له كنوز الأرض فلم يخلصني أحد. فمر على أربعين عام أخرى فقللت كل من خلصني أقصي له ثلاثة حجاجات فلم يخلصني أحد فغضبت غضباً شديداً وقلت في نفسي كل من خلصني في هذه الساعة قتلته ومنتهي كيف يموت، وها أنت قد خلصتني ومنيتك كيف تموت".⁽⁷⁾ ولعل هذا ما يفسر سلوك الجنّي تجاه الصياد ومكافأته بالموت؛ كما أنَّ هذا ما يشعر به الطفل الصغير تماماً عندما يحس بأنه "قد هجر" إله يعزى نفسه

⁽⁵⁾ العذر نفسه والجزء نفسه - ص 11.

⁽⁶⁾ التحليل النفسي للحكايات الشعبية - برونو بليهام - ترجمة: طلال حرب - دار المرجع للطباعة والنشر - بيروت - سنة 1985 - ص 50.

⁽⁷⁾ ألف ليلة وليلة - الجزء الأول - ص 11.

أول الأمر بتخيل سعادته عندما تعود أمّه، أو إذا احتجَّ في غرفته بتخيل سروره عندما يُعطى الإذن بالخروج وكم يشكر أمّه. ولكن بقدر ما يمر الوقت، يتضاعف غضب الطفل ويدأب بتحجّل الانقسام الرهيب الذي سيقوم به ضدّ أولئك الذين حرموه أو عاملوه بخشونة. أن يكون سعيداً جاداً في لحظة الشجّع لا يمنع أنكاريّه من أن تذهب من مكافأة إلى عقاب أولئك الأشخاص الذين سبوا له الحزن. وهكذا تطوي تفكير الجنّي الذي يتعلّم للطفل الحقيقة النفسيّة⁽⁸⁾: فالسّيرورات اللاشعوريّة لا تبدو للطفل أكثر وضوحاً إلّا عبر صور توجه إلى لا شعوره رأساً. الصور التي تستدعيها الحكايات الشعبيّة تلعب هذا الدور أيضاً كما أنّ الطفل لا يفكّر: "عندما ترجع أمّي، سأكون سعيداً" ولكن "سأعطيها بعض الأشياء"، لذلك الجنّي يقول نفسه: "سأجعل من يحررني غبّي". الطفل لا يفكّر "انا غاضب إلى حدّ أنني قادر على قتل هذا الشخص" ولكن "عندما أراك سأقتلك" كذلك الجنّي يقول: "إذاً أخذتني أحدهم ساقتيه". إذاً كان من المفترض أنّ الشخص الحقيقي يفكّر أو يتصرّف بهذا الشكل، فإنّ الفكرة ستكون مقلقة جداً بحيث لا فهمها. ولكن الطفل يعرف أنّ الجنّي شخص خيالي فيسمح لنفسه حينئذ أن يتماثل مع ما يعلمه دون أن يكون موّغماً على استنتاجه مباشرة⁽⁹⁾.

من هنا يمكننا فهم سبب وجّينا بهذه الحكايات التي لا تخلُّ من الاستعمال إليها سواء كأطفالاً أو رجالاً بالغين (فيمنتظر علم النفس، يبقى البالغ يحتفظ دائماً بالطفل في داخله)، لأنّها تحاول من الناحية النفسيّة أن تفسّر لنا مشكلاتنا النفسيّة بطريقة مأمومة كما تقدم لنا حلولاً لها. ولعلّ أمّم ما قدّمته لنا هذه الحكاية هنا، هو تفسير الجانب العدواني فينا من خلال وصف السّيرورات النفسيّة التي مر بها العفريت في سجنه والتي أدت فيما بعد إلى عدوانيته غير المنطقية. وقد وصلت هذه الحكاية إلى التّيّنة نفسها التي وصل إليها علم النفس (وخصوصاً التحليل النفسي) والمتمثلة في أن كلّ توفر عدواني ينتج عن الإحباط. شدة العدوانية تناسب مع شدة الإحباط من ناحية وقوف الحاجة المحبطة من ناحية ثانية. تزداد العدوانية مع تزوّد عناصر الإحباط⁽¹⁰⁾. فالعفريت هنا يرمز إلى الجانب اللاشعوري فينا (الهو). Le ca⁽¹¹⁾ الذي يخضع إلى مبدأ اللذّة؛ وإذا لم تتحقق رغبات [الهو] فإنه يصاب بالإحباط مما يدفع بشخصيتنا

⁽⁸⁾ التحليل النفسي للحكايات الشعبيّة — برونو جلهام — ص 50.

⁽⁹⁾ المرجع نفسه — ص 52.

⁽¹⁰⁾ ينظر: التحليل الاجتماعي: سيميولوجيا الإنسان المقهور — مصطفى حجازي — معهد الإنماء العربي — بيروت — الطبعة الرابعة — 1986 — ص 198.

⁽¹¹⁾ انظر — The Id Le ca

وهنّا نقصد المانع (أو المظمات) النفسيّة في الشخصية، وضمونه كما يراه فرويد: "كلّ ما هو موروث، كلّ ما يظهر عند المسلمين، كلّ ما هو ثبت في الجلبة. لذا، فهو يتألّف أزواجاً وقبل كلّ شيء من الميراث العرقيّة التي تصدر عن التّنظيم الحسني وتجد فيها أولئك تعبير تنسّصها عن ذاتها في صورة بمحملها" (الموجز في التحليل النفسي ص 26)؛ يعني أنّ "الهو" هو ذلك الجانب منّا الذي يجري فينا دوافعه ورغباته الغيرية. فهو يسرّ وفق مبدأ اللذّة "الذّي مورّث" وأنّ كلّ سلوك يرجح في أصله إلى حالة من التّوزير المكرّم ومدحّل للموصول إلى شخص ذلك التّوزير... و"الهو" لا شعوريّ عرض، فليس به

إلى إنتهاج رد فعل عدواني تجاه من كان سبباً في عدم تحقيق رغبته أو دوافعه. إنَّ هذه الحكاية تتناول بطريقة رمزية مشكلات الفرد النفسية مقتربة في كثير من الأحيان حلولاً لها؛ فهي تتناول مشكلات نفسية ثابتة ومحضدة عند جميع الناس مهما اختلفت أوطانهم أو أزمانهم، ومهمماً تعدد انتهاءاتهم الطبقية أو السياسية أو العقائدية. هنا يمكن سر جاذبية هذه الحكايات وديومتها وتاثيرها على عقول الكبار قبل الصغار. ومع هذا، فإنَّ هذا التفسير لا يستثنى تقسيراً آخر لسلوك العفريت الشاذ هذا:

خبرنا الحكاية بأنَّ الجنِّ لم يوضع في القِيمِمِ بمحض إرادته، وإنما سُجِّنَ في هذا القِيمِمِ من قبل النبي سليمان بعدما عصى أوامرِه. فهذا السجن يعتبر فصلاً للعفريت عن عالم الواقع وقطعاً لكل اتصال به؛ مما جعله يعيش في عزلة تامة عن العالم الخارجي (الواقع) لمدة طويلة. هنا الانفصال وهذه العزلة عن عالم الواقع أضطرب العفريت إلى الاتصال بعالم آخر والتآلف مع قيمه وقوانينه؛ هذا العالم الآخر هو عالم القِيمِمِ الضيق (السجن). وبقدر ما تزيد مدة العزلة والسجن في القِيمِمِ بقدر ما يزيد غضب العفريت على من في العالم الخارجي الذي كان السبب في سجنه بهذه الطريقة القاسية. وتصف لنا الحكاية بشكل فريد وممتع تصاعد غضب العفريت كلما طالت مدة سجنه، وذلك بتصورها لنا للسيرة النفسية للعفريت من خلال الدرجات الأربع لغضبه المتتصاعد بحسب الدرجات الأربع لخيته: فخيته الأولى بعد سجنه في القِيمِمِ دفعت به في المرة الأولى إلى أن يكافئ الذي ينchezه من سجنه بجعله غنياً للأبد؛ ومع أنَّ المكافأة كانت عظيمة جداً (مكافأة أبدية)، لكن لا يأتي من ينchezه، فيصاب بالحنة الثانية التي لم يكن يتوقعها. فتمر فترة أخرى من الزمن على سجنه مما يضاعف من امتعاضه ويزيد من غضبه على من في العالم الخارجي، فينقض من قيمة المكافأة لتصبح غير أبدية على خلاف المرة الأولى: "وَدَخَلَتْ عَلَيْهِ مِنْتَهِيَّةِ عَامٍ أُخْرَى فَقَلَّتْ كُلُّ مِنْ خَلْصَنِي فَتَحَتْ لَهُ كَنْزُ الْأَرْضِ"⁽¹²⁾. ثمَّ عَرَى عَلَى سجنه مدة أطول من السابقة لكن لا منقد له، فيصاب بالحنة الثالثة فيتضاعف غضبه فيقتل بالضرورة من قيمة المكافأة: "كُلُّ مَنْ خَلْصَنِي أُنْضِيَ لِهِ ثَلَاثَ حَاجَاتٍ"⁽¹³⁾ ومع ذلك لم يأت أحد لإنقاذه وتخلصه.

وسرِّ العالم الخارجي اتصال مباشر، لذا فهو لا يعرف شيئاً عن الأخلاق أو المخدر أو الشر ولا يعرف شيئاً عن المطلق أو الرمان أو المكان. فالرضيع يصرخ ريرمس ويبيول... وقما شاء. "فالمر" هو الصورة البدائية للشخصية" (علم الصحة النفسية ص. 83).

فالمر لا يذكر ولا يهتم بالواقع وإنما يرحب ويشتهي فحسب ويجري وراء تحقيق هدفه، وهو إشباع الحاجات الغريرية فيه. وعلى هذا الأساس يمكننا النظر إلى "المر" على أنه يشمل كلَّ الجهاز النفسي الأصلي للفرد منذ ولادته. ثم تنشئ منه، بعد ذلك، كل من "الآنا" "Le Moi" و"الآنا الأعلى" "Le Sur-Moi".

لمزيد من التفصيل يمكن مراجعة:

*: الموجز في التحليل النفسي - سيموند فرويد - ترجمة: سامي محمد على وعبد السلام القشاش - مراجعة: مصطفى زبور - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - سنة 2000 - ص. 26.

* علم الصحة النفسية - مصطفى تحليل الشرقاوي - دار النهضة العربية - بيروت - (د.ت.) - (د. ط.) - ص. 83.

* الشخصية في ضوء التحليل النفسي - فصل عباس - دار المسورة - بيروت - الطبعة الأولى سنة 1982 - ص. 67.

⁽¹²⁾ المصدر نفسه والجزء نفسه - ص. 11.

⁽¹³⁾ المصدر نفسه والجزء نفسه - ص. 11.

كانت خيطة الرابعة هذه رهيبة وشديدة القسوة عليه، حيث ازدادت عزلته وازدادت مدة سجنه وضيقه، مما جعله يصل إلى ذروة غضبه على من كان السبب في وضعه في هذا القمقم؛ فترجم ذلك بأن جعل المكافأة الرابعة - التي توازي في قيمتها درجة إحباطه وخيطة الرابعة الشديدة - الموت الرفيع لكل من ينقذه. إنَّ هذه السيرورات النفسية التي صاحبت شخصية العفريت في سجنه، ما هي - على المستوى الدلالي - إلا مجموعة القيم والمعايير الجديدة للسلوك، ترسخت في ذهنه واقتنع بنجاحها في تحقيق رغباته وأهدافه. إنَّ انفصاله عن عالم الواقع (العالم الخارجي) وعزلته عنه، جعلاه ينفصل بالضرورة عن جمِيع القيم والقوانين التي كانت تحكمه (العالم الواقع) شيئاً فشيئاً. هذا الانفصال عن القيم والمعايير يزيد انساعاً وعمقاً كلما زادت مدة السجن أكثر وكلما زادت عزلته عن العالم الخارجي أكثر؛ وهذا بدوره يجعل عالمه الجديد (عالم القمقم الضيق)، يفرض عليه قيمًا ومقاييس بدلة مختلفة للقيم القديمة (قيم العالم الخارجي)، تكفل له تحقيق رغباته وأهدافه. وتبرز أهم قيمة من هذه القيم الجديدة في مكافأة من ينقذه من سجنه بالموت شر قتله، لأنها هي الحلي الوحيد لتحقيق الإنقاذ (المكافأة بالموت)؛ فيفتح بهذه القيم الجديدة التي تت妝 بالسبة إليه قانوناً يحدد سلوكه ويوجه أعماله القادمة.

وحتى تستطع أن تفهم هذه الاختلافات والتناقضات الموجودة بين عالم الصياد والغرفيت، لابد أن نتأمل أنَّ تقابل بين صورتي العالم الخارجي الذي يوجد في الصياد وعالم القمقم الذي يوجد بداخله الغفريت.

إنَّ مقابلتنا بين صوريهما تُمكّنا من استنباط مجموعة من التضادات المعنوية أو الدلالية والتي تُحيلنا عليها كلتا الصورتين. هذه التضادات يمكننا تبيانها في الجدول التالي :

العالم الخارجي (عالم الصياد)	العالم القمقم (عالم العفريت)
- ضيق	- متسع
- مغلق (ختوم بخاتم سليمان)	- مفتوح
- محدود	- ممتد
- ساكن (العدام الحرقة)	- متحرك
- مضيء (يمكن الرؤية)	- مظلم (العدام الروية)

هذه التضادات المعنوية من شأنها أن تكشف لنا الاختلافات الموجودة بين العالمين وأن تفسر لنا التضاد الموجود بين قيم عالم الصياد. والذي كان هو نفسه عالم العفريت قبل سجنه. والقيم الجديدة التي ترسخت في ذهن العفريت أثناء وجوده في القمقم.

لقد أثبتت قيم العالم الخارجي المتعارف عليها اجتماعياً وأخلاقياً (والتمثلة هنا في مجازة من ينفذ العفريت بالثروة والإحسان)، فشل لها المرات ثلاث متمالية، إذ لم تستطع تحقيق رغبة الجني وهدفه المتمثلين في الخروج من السجن الضيق والمظلم الذي وجده فيه قسراً مدة طويلة من الزمن. أدى هذا الفشل مع ما صاحبه من إحباط شديد وخيبة فظيعة تكررت أربع مرات. بشخصية العفريت إلى إلغاء قيمه القديمة واستبدالها بقيم جديدة فرضها واقعه الجديد المؤلم الذي يعيش فيه (السجن في القمقم).

فترسخت قيمه الجديدة هذه، في ذهنه إلى درجة جعلته يشعر بأنها هي الوحيدة الكفيلة بتلبية رغبته وتحقيق أهدافه. كلّ هذا يؤكد على اغتراب الغريب؛ إذ إنّ الفرد المغترب. في نظر ملفين سيمان (Melvin Seeman⁽¹⁴⁾)، غالباً ما يشعر بأنه لو أراد تحقيق أهدافه فإنه يجب عليه عدم التصرف بموجب المقاييس المتعارف عليها اجتماعياً وأخلاقياً⁽¹⁵⁾.

هناك عنصر آخر يُثبت اغتراب شخصية الغريب عن العالم الخارجي وقيمته؛ فهو بعد أن دلَّ الصياد على البركة يعترف له بيته وحياته في العالم الخارجي قائلاً: «أقل عدري فانني في هذا الوقت لم أعرف طريقاً وأنا في هذا البحر مدة ألف وثمانمائة عام ما رأيت ظاهر الدنيا إلا في هذه الساعة»⁽¹⁶⁾؛ كما ظنَّ بأنَّ النبي سليمان لا يزال حياً مع أنَّ هذا الأخير قد مات منذ ألف وثمانمائة سنة. ولعلَّ هناك تفسيراً آخر لسؤالنا الأول: لماذا كافأ الغريب الصياد بالموت؟... هذا التفسير قدمه عبد الفتاح كيليطو في كتابه «الحكاية والتأويل»:

ويتمثل تفسيره في ربط بين كلمتي (جن) و(جني) من حيث اللغة والمعنى، إذ يقول في هذا الصدد: «وبالفعل بين الجنين والجنيين تمايز قوي. كلاهما ملتفون في ظرف، في وعاء مائي. وداخل هذا الوعاء كلاهما بين الحياة والموت... كلاهما غارق في ماضٍ سحيقٍ وغائبٍ عن الواقع، أي كلاهما مجنون، إذَا اتفقنا على أنَّ الجنون هو فقد الصلة بالعالم الخارجي. الجنين لا يعي العالم الذي يطرح فيه، والجني متاخر عن زمانه بألف وثمانمائة سنة»⁽¹⁷⁾.

ويصل الأستاذ عبد الفتاح كيليطو، إلى أنَّ الجن مثل الجنين الذي في بطنه أمَّه، كان يعيش حياة استقرارٍ وطمأنينةٍ وسعادة، وأنَّ الخروج إلى الدنيا بالنسبة للجنين (خروج الجني من القمقم) هو خروج إلى الشقاء والتعاسة، وهذا ما جعل الغريب لا يرغب في الخروج من القمقم وكأنَّه أصبح يتصدّم بالولادة⁽¹⁸⁾. ويشهد الأستاذ المغربي على ما ذهب إليه بمحضه يجيب فيه الغريب على سؤال الصياد عن

⁽¹⁴⁾ ذكر ملفين سيمان (Melvin Seeman) المعددي من أنماط الاغتراب والتي من بينها هنا النمط المدرس هنا في هذا البحث (الاغتراب عن المجتمع وعابرته)، نجد ذلك كله في مقالاته المشهورة:

“On the Meaning of Alienation” – American Sociological Review, XXIV, December, 1959.

“A Lienation and Scoial learning in a Reformatory” - American Sociological, LXXIX, 3, 1963.

⁽¹⁵⁾ معجم علم الاجتماع – دیکن میشل – ترجمة ومراجعة: د. إحسان محمد الحسن – دار الطيبة للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت – الطبعة الأولى – دیسمبر 1981 – ص 20.

⁽¹⁶⁾ ألف لبلة ولبلة – الجزء الأول – ص 18.

⁽¹⁷⁾ الحكاية والتأويل: دراسات في السرد العربي – عبد الفتاح كيليطو – دار توقيع النشر – الدار البيضاء (المغرب) – الطبعة الأولى – 1988 – ص 30.

⁽¹⁸⁾ يذهب عبد الفتاح كيليطو، في تفسيره هذه، منهَّب المدرسة الغروبية الجديدة، حرصاً صاحب نظرية (صدمة الولادة) أو (صدمة الرلادة) أوتو رانك – Otto Rank. فهنا الآخر، يعتبر الميلاد أول عمرة لانفصال وأيتها عمر بالإنسان وتسبّب له صدمة مؤلمة وتشير فيه قليلاً شيئاً. لقد اهتمَ رانك بالانفصال الطفل عن الأم وعن تلك الحالة الأولى في الرحم، حيث إنَّ حياة

سبب مكافأته بالموت على إنقاذه قائلاً: "ما أقتلك إلا لأجل ما خلصتني"⁽¹⁹⁾. فالجني في قممه يرمز إلى الجنين في رحم أمه.

ويمع أنثني أذهب في تحليلي لهذه الحكاية إلى ما ذهب إليه كيليطو، إلا أنني أرى بعض الإضافات المهمة التي تكمّل تفسيره وتخدم ما أحاول تأكيده في هذه الدراسة (اغتراب شخصية الجنبي). لقد كان السجن في القمّم عقاباً للغُرّفَت على عصيّانه النبي سليمان بن داود عليهما السلام؛ ويعني آخر، تمثل العقاب في فصل الجنبي عن العالم الخارجي وعزله عنه. وعبر الزمن تأسلم الجنبي مع عالمه الصغير الضيق (عالم القمّم) الذي فرض عليه دون رغبة. لكن هذا العالم الجديد، على ضيقه ومحدوديته، وفر له الأمان والطمأنينة اللذين افتقدهما في العالم الخارجي، حيث كان مطارداً من جنود سليمان عليهما السلام، أينما حلّ، إلى أن قبض عليه وجيء به ذليلاً مكرهاً. ولقد بلغ ارتياحه في هذا العالم الجديد وعدم رغبته في الخروج إلى العالم الخارجي حداً دفع به إلى معاقبة كل من يقوم بإخراجه من القمّم بالموت؛ فخروجه من القمّم يعني تهديد حياته من جديد.

وهذا ما حصل في الحكاية حيث تذكر أنه أحسن بالبلع والخروف بمجرد ما خرج من القمّم. لقد وجد الغُرّفَت نفسه منذ اللحظة الأولى لخروجه من سجنه، في عالم عدائي يريد به الشر، بل الموت والفناء. ومن أجل هذا السبب صرخ متوسلاً: "يا نبوي الله لا تقتلني فإني لا عدت أخالف لك قولاً ولا أعصي لك أمرًا"⁽²⁰⁾. من هنا يتضح لنا سبب مجازاة الصياد بالقتل.

ملاحظة أخرى تبدو لنا على جانب كبير من الأهمية: إذا كان اغتراب شخصية الغُرّفَت عن معايير العالم الخارجي قد تجلّى في سلوكه العدواني تجاه الصياد الذي أتقنه من سجنه، فإننا نستطيع القول من جهة أخرى، بأن شخصية الصياد هي كذلك شخصية مغتربة؛ فيإنقاذه للغُرّفَت وإخراجه من القمّم فإنها قد اغترت عن قيم عالم الغُرّفَت الجديد (القمّم) ومعاييره.

هذه القيم والمعايير تؤكد على عدم وجوب إنقاذ الجنبي، وكل من يخالف ذلك سيموت: "ما أقتلك إلا لأجل ما خلصتني"⁽²¹⁾. فإذا ما نظرنا إلى الصياد من خلال معايير الجنبي وقيمه، لاحظنا اغتراب

الرسم وهي بساطة الجنة التي ينعم فيها الطفل بالسعادة، وإن الميلاد عبارة عن طرد من هذه الجنة. وتفسير ذلك، هو أن الجنين داخل رحم الأم يلتقي بكل شيء دون أن يطلب، كالكلفاء والأمن والحماية، فالألم والطفل عارٌ عن وحدة تحفة، ولذلك يُعتبر الميلاد نهاية لذلك الانتحار. فانفصال الجنين يعني بالضرورة حرمانه من "الحالة الأوتوماتيكية للرسم" بما تضمنه له من أمن وحماية وسعادة. وهذا يزدري، حسب راتك، إلى تغيير فحافي في حياة الطفل، لذلك تعتبر عملية الولادة أشد أنواع الخبرة وأقصاها ألاماً والتي يعيشها الإنسان بكل قلق وخوف شديدتين.

للززيد من الأطلاع والتفصيل في هذا الموضوع، يمكن مراجعة كتاب راتك "صدمة الولادة" المنشورة⁽²²⁾ - Otto Rand - Le Traumatisme De La Naissance: Etude Psychanalytique - Traduit Par: Dr. S. Jankélévitch - Petite Bibliothèque Payot - Paris - 1968.

وبحضوره الفصل المعنون بـ: (القلق الطفلي) - L'Angosse Infantile .

⁽¹⁹⁾ الف ليلة - الجزء الأول - ص 12.

⁽²⁰⁾ المصدر نفسه والجزء نفسه - ص 11.

⁽²¹⁾ المصدر نفسه والجزء نفسه - ص 11.

شخصية الأول من حيث أن لها قيمها الخاصة المختلفة لقيم عالم الجنّي والمعارضة لها، بل والغرابة عنها. عناصر أخرى متعددة في الحكاية ذاتها تأتي لتؤكد على موضوع الاغتراب، وخصوصاً الاغتراب عن القيم والمقاييس المتعارف عليها. هذه العناصر تجدها في الحكاية المضمنة داخل قصة "الصياد والغريب" ، أي حكاية المدينة المسحورة:

فأهل المدينة المسحورة مغربون عن طبيعتهم البشرية الأصلية بتحولهم إلى سمك ملون، وأمير المدينة الشاب مفترب كذلك عن طبيعة الآدمية بتحوله إلى نصف بشري ونصف حجري.

كما يتجلّى لنا الاغتراب عن القيم والمعايير في أنَّ السلطان الذي دخل مع الصياد إلى المدينة المسحورة، ظن بأنَّ المسافة التي تفصلها عن مدنته هي مسافة يومين ونصف، بينما هي في الحقيقة مسافة سنة كاملة. فاختلاف تقديرات السلطان للمسافة بين المدينتين (مدنته والمدينة المسحورة) ناتج في الأساس عن اختلاف في القيم والمعايير التي تحكم كلتا المدينتين وتوجه سلوك أفرادهما وتنظيم تفكيرهم وتقديرهم للزمن.

تخيّرنا الحكاية عن اغتراب آخر تمثّل في سلوك ابنة عمَّ السلطان الشاب وزوجته في الوقت نفسه تجاه العبد الأسود. هذا السلوك امتناع بالشذوذ عن القيم المتعارف عليها والتي تقول: إنَّ العبد يأتمر بأمر السادة والملوك ويختضّن لهم. لكنّا نجد ابنة عمَّ السلطان في الحكاية، وهي الملكة، تتصرّع لعبد أسود من عيدها وتطلب العفو منه؛ فهذه السلوكيات مختلفة لما هو متواضع عليه في المجتمع، مما يدل على اغتراب شخصية الملكة عن قيم المجتمع التي نشأت فيها وحكمت بقوانينها.

و قبل الانتهاء من هذا التحليل، لا بدّ لنا من الإشارة بأنَّ في الحكاية عناصر تفرض علينا طرح بعض التساؤلات الهامة: لماذا يتكرّر العدد (أربعة) في هذه الحكاية . وفي معظم حكايات ألف ليلة وليلة بما فيها الحكاية الإطار (قصة الملك شهريار وشهرزاد)⁽²²⁾ بشكل مُفتَّ لللatabah؟؟.

فيحقّ لنا أن نتساءل بعد ذلك عن سبب تكرار رمي الصياد لشبكه أربع مرات في اليوم فقط ، وأن تسأله كذلك عن السرّ في فشل المكافآت الثلاث التي رصدتها الغريبة لم ينفعه في تحقيق الهدف بينما تشرّع المكافأة الرابعة. كما نتساءل عن سبب وجود أربعة أنواع من السمك الملون في البركة في الحكاية المضمنة (حكاية المدينة المسحورة) داخل حكاية الصياد والغريب. ولماذا توجد جبال أربعة محاطة بالمدينة المسحورة؟ . ولماذا يدقُّ السلطان أربع دقّات على باب قصر الملك المسحور قبل أن يفتحه ويقرر الدخول ولم يتطرّ حتى يدق دقّاً خامساً، أو يدخل قبل دقّته الرابعة؟ . ولماذا توجد في وسط القصر المسحور بركة

(22) يستكّرّ هذا العدد (أربعة) منذ البداية في الحكاية الإطار (قصة الملك شهريار وشهرزاد) بشكل يدعّر إلى التساؤل عن وظيفة الرمزية في الحكاية؛ فنجد أنَّ الحياة الزوجية تكرّرت أمام عين الملك شهريار أربع مرات حتى قرر قتل النساء: المرأة الأولى، حين اكتسب عبارة زوجته الملكة مع عبد أسود. والمرأة الثانية حين رأى عبارة زوجة أميّة الملك شاه زمان. وتنكّرته هذه الخيانة لسلمرة الثالثة أمام أنظار الملائكة الأخرى ليتحقق شاه زمان من عبارة زوجته له، بعدما أخذه آخره بذلك. وكانت الحياة الرابعة متطلّة في عبارة المرأة أسريرة الغريبة مع الملائكة (شهريار وشاه زمان) تحت التهديد. هنا ما سنيّه في كتاب إيه سيدار غرباً إن شاء الله.

عليها أربعة سباع تلقي الماء من أفواهها؟ ما السر في التوقف عند هذا العدد في الحكاية؟ إنَّ هذا التكرار غير الاعتباطي للعدد (أربعة) يدعو إلى التساؤل عن ماهيته والبحث عن وظيفته الرمزية في الحكاية.
والجواب يأتي دون عناء من خلال استكناها للدلالة الرمزية للعدد (أربعة)، وخصوصاً إلى ما يرمز إليه هذا العدد في المعتقدات الإسلامية:

بالإضافة إلى أنه يرمز إلى الشعور (الكون يتكون من أربعة عناصر: الماء، النار، الهواء، التراب...
الستة تكون من أربعة فصول.. في الإنسان أربعة أمرجات...)، فإنَّ العدد أربعة يرمز في الموروث الإسلامي
إلى الأبواب أو المراحل الأربع التي يجب على الصوفي أن يمر بها ليصل إلى الحقيقة المطلقة، أي حتى
يصل إلى التوحد بالذات الإلهية. وهذه الأبواب بحسب ترتيبها هي: باب (الشريعة) ثم باب (الطريقة)،
ثم باب (المعرفة)، ثم باب (الحقيقة).

وإذا كان هذا العدد يرمز إلى المراحل الأربع التي يمر بها الصوفي للوصول إلى الحقيقة المطلقة⁽²³⁾،
فمما لا شك فيه، إنه يرمز هنا في الحكاية، إلى المراحل الأربع التي يمر بها كل من الصياد والغافر في
عالمهما المختلفين للوصول إلى حقيقة يؤمنان بها إيمان اليقين: فالصياد، أثناء تحصيله لقوت عياله
اليومي، دأب على رمي شيكه في البحر أربع مرات في اليوم ليقينه بأن رزقه اليومي يتحدد عند المرة
الرابعة من رمي الشبكة؛ ليصل إلى باب الحقيقة الذي يقول له: الرمية الرابعة هي التي تجعلك تتحقق في
 تمام الحقيقة من وجود رزقك اليومي أو من عدم وجوده؛ إذن، فلا داعي للمحاولة بعد المرة الرابعة لأن
كل جهدك سينذهب سدى، ولا شك أن الصياد قد تحقق بنفسه من ذلك، حتى تيقن من عدم جدواه
المحاولة بعد المرة الرابعة. ومع أن الحكاية لا تخربنا عن المحاولات العديدة والمتعلقة للصياد قبل وصوله إلى
هذه الحقيقة المطلقة بالنسبة إليه، لكننا يمكننا استنباطها بكل يسر وسهولة من منطلق منطقى: فالحكاية
تبين من نقطة انتهاء الصياد عند هذه الحقيقة التي لا تقبل النقاش عنده (رمي الشبكة أربع مرات في
اليوم مهما كانت الظروف).

بينما نجد في الجهة الأخرى أن الغافر قد مرَّ كما سبق وأن ذكرنا من قبل. بمراحل أربعة من

⁽²³⁾ السرّم أربعة، هذا العدد الذي يعني العناصر الأربع التي يتكون منها الكون (الماء، النار، الهواء والتراب) هو يعني كذلك وفق
الغالب الصرفة، الأبواب الأربع التي يجب على [تابع] الطريقة الصوفية سلوكها يصل إلى الحقيقة المطلقة. كل واحد من هذه
الأبواب الأربع افتقر به أحد العناصر الأربع حسب النظام والترتيب التصاعدي الآتي: الهواء – النار – الماء – التراب. يمكن
أن يُتوَّل هذا الترتيب بهذا التسلسل: فمعنى الباب الأول (الشريعة) يكون المعنوي الجديد الذي لا يعرف سوى الكتاب (القرآن) أي
المعنى الحقيقي للدين، يمكن في الهواء، يعني في الفراغ. ثم يُعرِّف أثناء انتقاله من المرحلة التدريجية المنشطة في الباب الثاني والتي هي
باب الطريقة أو المذهب، يعني آخر تنقل إن التجديد في نظام عمار (الطريقة)... يفتح الباب الثالث للإنسان (باب المعرفة) أي
المعرفة الصوفية فتصبح عارفة، وبطريق بذلك عصر الماء. وفي الأخير، إن الذي يصل إلى الله ويمرح فيه وبطريق كحقيقة
مطلقة وحيدية، ينتقل مع الباب الرابع والأخير (باب الحقيقة) إلى النصر الأكثر كثافة وهو التراب. هؤلاء الذين يصلون إلى
باب الرابع يطلق عليهم اسمه: "العاشقون".

لزيد من التفصيل مراجع:

الإحباط والخيبة ترجمتها مكافأاته المتناقصة الأربعـة (من ينقذه من سجنه) حسب ازدياد درجة خيابـه وغضـبـه في الوقت نفسه. وبعد خيـبه الرابـعة إثـر عدم مجـيـء من ينقـذه من القـعـمـ مع ما رصـدـ له من مـكـافـأـةـ جـزـيلـةـ والـشـمـلـةـ في تـحـقـيقـ ثـلـاثـ رـغـيـاتـ، يـصـلـ غـضـبـهـ فـيـ درـجـةـ منـ الشـدـدـةـ أـنـ يـجـعـلـ مـكـافـأـهـ الـرـابـعـةـ لـمـ يـخـرـجـهـ منـ القـعـمـ هيـ الـمـوـتـ وبـأـفـطـعـ طـرـيـقـةـ: أـبـشـرـ يـاـ صـيـادـ... بـقـتـلـكـ هـذـهـ السـاعـةـ أـشـرـ القـتـلـاتـ⁽²⁴⁾ ثـمـ يـزـيدـ عـلـىـ ذـلـكـ، بـعـدـ أـنـ إـسـتـهـمـ مـنـ الصـيـادـ عـنـ الذـنـبـ الذـيـ اـرـتكـبـهـ فـيـ حـقـ العـفـرـيـتـ أـوـجـبـ مـكـافـأـهـ بـهـذـهـ الطـرـيـقـةـ الفـطـيـعـةـ وـطـلـبـ مـنـ أـنـ يـعـفـوـ عـنـهـ إـكـرـاماـ لـمـ قـامـ بـهـ مـنـ عـنـقـهـ، أـجـابـ العـفـرـيـتـ قـائـلاـ: "أـنـاـ مـاـ أـقـتـلـ إـلـاـ لـأـجلـ مـاـ خـلـصـتـيـ"⁽²⁵⁾.

لـاـ يـعـكـسـ أـنـ نـفـهـمـ سـلـوكـ العـفـرـيـتـ الغـرـبـ هـذـاـ وـالـمـخـالـفـ لـكـلـ مـاـ هـوـ مـتـعـارـفـ عـلـيـهـ إـلـاـ وـضـعـنـاـ أـنـفـسـنـاـ مـكـانـهـ وـاعـتـمـدـنـاـ مـنـطـقـهـ الذـيـ دـفـعـهـ إـلـىـ هـذـاـ التـصـرـفـ تـجـاهـ الصـيـادـ مـنـقـذـهـ. فالـعـفـرـيـتـ بـعـدـماـ سـجـنـ فـيـ القـعـمـ الضـيـقـ إـتـابـهـ الفـزـعـ وـالـخـوفـ وـأـحـسـ بـأـوـلـ خـيـةـ، فـجـعـلـ مـكـافـأـهـ منـ يـنـقـذـهـ جـزـيلـةـ وـانتـظـرـ أـنـ يـتـحـقـقـ ذـلـكـ، لـكـنـ دـونـ جـدـوىـ؛ إـذـ بـمـرـورـ الـوقـتـ إـضـمـحلـ يـقـيـنـهـ وـنـقـصـ أـمـلـهـ فـيـ وجودـ مـنـ يـنـقـذـهـ وـيـنـالـ مـكـافـأـهـ. لـكـنـهـ لـمـ يـبـاسـ وـأـعـادـ الـكـرـةـ مـرـةـ ثـانـيـةـ ثـمـ مـرـةـ ثـالـثـةـ. وـمـعـ طـولـ الـمـدـةـ التـيـ اـسـتـغـرـقـهـ اـنتـظـارـ الـخـلـاصـ مـنـ السـجـنـ فـيـ كـلـ مـرـةـ مـنـ الـمـرـاتـ الـثـلـاثـةـ. مـعـ مـاـ رـصـدـ مـنـ مـكـافـأـتـ كـبـيرـةـ..، إـلـاـ أـنـ الـحـقـيـقـةـ الـوحـيـدةـ التـيـ بـقـيـتـ مـاـلـيـةـ أـمـامـ عـيـنـيـ هـيـ مـكـوـثـهـ فـيـ السـجـنـ وـلـاـ جـوـودـ مـنـ يـنـقـذـهـ مـهـماـ رـصـدـ مـنـ مـكـافـأـتـ عـظـيمـةـ. فـدـرـجـةـ الـخـيـةـ الـرـابـعـةـ الـفـطـيـعـةـ التـيـ مـنـيـ بـهـاـ الـعـفـرـيـتـ جـعلـهـ يـتـرـكـ الـعـالـيـرـ الـمـعـرـوـفـ التـيـ لـمـ تـحـقـقـ لـهـ الـخـلـاصـ، وـدـفـعـتـ بـهـ إـلـىـ اـسـتـيـدـالـهـ بـعـيـاـيـرـ أـخـرـىـ تـمـكـنـهـ مـنـ تـحـقـيقـ مـرـادـهـ؛ فـجـاءـتـ مـكـافـأـهـ الـرـابـعـةـ تـرـجـمـةـ فـورـيـةـ لـلـمـعـايـرـ الـجـدـيـدـةـ التـيـ تـبـنـاهـاـ: مـنـ يـنـقـذـنـيـ سـتـكـونـ مـكـافـأـهـ مـيـةـ شـيـعـةـ. فـانتـظـرـ وـهـوـ عـلـىـ يـقـنـ تـامـ بـأـنـ فـيـ هـذـهـ الـمـرـةـ الـرـابـعـةـ سـيـأـتـيـ مـنـ يـخـلـصـهـ وـسـيـنـالـ مـكـافـأـهـ الـمـرـصـودـةـ. وـقـدـ تـحـقـقـ يـقـنـهـ فـعـلـاـ كـمـ تـبـرـنـاـ الـحـكاـيـةـ، حـيـثـ جـاءـ صـيـادـ وـأـنـقـذـهـ مـنـ السـجـنـ القـعـمـ. فـالـمـكـافـأـهـ الـرـابـعـةـ هـيـ التـيـ تـحـقـقـتـ لـهـ الـخـلـاصـ فـيـ الـوقـتـ الذـيـ فـشـلتـ فـيـهـ الـمـكـافـأـتـ الـثـلـاثـةـ. وـيـخـرـجـ الـعـفـرـيـتـ مـنـ القـعـمـ كـانـ عـلـيـهـ تـطـيـقـ مـاـ عـزـمـ عـلـيـهـ مـنـ مـكـافـأـهـ مـنـقـذـهـ بـالـمـوـتـ وـإـلـاـ لـيـنـ يـتـحرـرـ كـلـيـاـ مـنـ سـجـنـهـ؛ فـالـعـالـيـرـ الـجـدـيـدـ الذـيـ أـمـنـ بـهـ لـاـ يـكـفـلـ لـهـ الـخـلـاصـ إـلـاـ إـنـ تـقـدـ الشـرـطـ الـمـتـضـمـنـ فـيـهـ وـهـوـ قـتـلـ مـنـ يـنـقـذـهـ شـرـ الـقـتـلـاتـ، وـلـهـذـاـ أـجـابـ صـيـادـ بـعـدـ اـسـتـعـطـافـ هـذـاـ الـأـخـيـرـ لـهـ قـائـلاـ: "لـاـ تـطـمـعـ فـلـاـيـدـ مـنـ مـوـتـكـ"⁽²⁶⁾. لـكـنـهـ لـمـ يـنـقـذـ الشـرـوطـ فـوـرـاـ بـسـبـبـ حـيـلـةـ الـصـيـادـ مـاـ اـسـتـدـعـيـ بالـضـرـورةـ رـجـوعـهـ إـلـىـ الـقـعـمـ مـنـ جـدـيدـ؛ فـلـوـ قـتـلـ صـيـادـ فـيـ الـلحـظـةـ التـيـ خـرـجـ فـيـهاـ أـوـلـاـ مـنـ سـجـنـهـ لـمـ اـسـتـطـعـ هـذـاـ الـأـخـيـرـ أـنـ يـمـكـرـ بـهـ وـيـعـيـدـ إـلـىـ الـقـعـمـ ثـانـيـةـ.

كـمـاـ أـنـ سـمـكـ الـبـرـكـةـ الـمـلـوـنـ مـاـ هـوـ فـيـ الـحـقـيـقـةـ إـلـاـ أـهـلـ الـمـدـيـنـةـ الـمـسـحـوـرـةـ؛ وـتـمـلـ أـلـوـانـهـ الـأـرـبـعـةـ الـمـلـلـ أوـ الـمـعـقـدـاتـ الـأـرـبـعـةـ التـيـ كـانـ عـلـيـهـاـ أـهـلـ الـمـدـيـنـةـ: فـالـسـمـكـ الـأـيـضـ يـمـلـ الـمـسـلـمـينـ، وـالـسـمـكـ الـأـزـرـقـ يـمـلـ الـنـصـارـىـ، وـيـمـلـ الـسـمـكـ الـأـصـفـ الـيـهـودـ، بـيـنـمـاـ يـمـلـ النـوـعـ الـرـابـعـ مـنـ الـسـمـكـ (وـهـوـ الـأـحـمـرـ) الـمـجـوسـ.

⁽²⁴⁾ أـلـفـ لـلـهـ وـلـلـهـ - الـخـزـنـةـ الـأـوـلـ - صـ 11.

⁽²⁵⁾ الـمـصـدـرـ نـفـسـهـ وـالـخـزـنـهـ نـفـسـهـ - صـ 12.

⁽²⁶⁾ الـمـصـدـرـ نـفـسـهـ وـالـخـزـنـهـ نـفـسـهـ - صـ 12.

فجاء هذا العدد (أربعة) هنا كذلك ليدلّ على حقيقة عالمية ويقين في المعتقد الإسلامي ، وهو أنَّ البشرية بأجنسها جميعها لا تخرج عن أربعة ملل عقائدية لا غير: المسلمين: ثمَّ أهل الكتاب (المسيحيون واليهود)، وأخيراً الحوس أي المشركون بالله من عبادة الأوثان. فالعدد أربعة هنا يرمز إلى يقين وحقيقة مطلقة في الموروث الإسلامي لا جدال فيها كما يرمز عند الأمم الأخرى إلى الشمول: وهي أنَّ البشر ينقسمون إلى أربعة أنواع بحسب معتقداتهم الدينية الأربع. كما أنَّ الجِزائر الأربع التي تحولت بفعل السحر إلى جبال أربعة محاطة بالمدينة المسحورة، ما هي إلا رمز للبيئات التي يسكنها الأنواع الأربع من البشر (الشرق - الغرب - الشمال - الجنوب).

في آخر هذا التحليل نخرج باستنتاج يدو لنا على جانبٍ كبير من الأهمية:

إنَّ نُطْ الاغتراب الذي كانت تعاني منه شخصيات الصياد والغُرفت وكذلك الشخصيات الأخرى في حكاية (المدينة المسحورة) والمتمثل في الاغتراب عن القيم والمقاييس السائدة في مجتمعاتهم، ما هو إلا رمز لأشياء أخرى مُستترة؛ وبمعنى آخر، ما كانت تعاني منه شخصيات الحكاية ما هو إلا رسالة أخرى يزيد أصحاب الحكاية ومتلحوها تبلighها لنا:

فالغُرفت غرب عن مجتمعه وواقعه وقيمه وعزل عنهم من قِبَل سلطة أقوى منه جسدها الحكاية في النبي سليمان الذي يمثل على صعيد رمزي السلطة العليا (الله). فهذا العقاب القاسي والسادي ناله الغُرفت لأنَّه قال "لا" للسلطة العليا، فخالف بذلك النبي سليمان وعصى أوامره. والشيء نفسه حدث مع أهل المدينة المسحورة حيث غربوا عن طبيعتهم الأدمية (أسماؤك يضاء وزرقاء وصفراء وحمراء بحسب ملتهم وعتقدهم الديني) وغربوا عن واقعهم المادي (من المدينة إلى بركة ماء)؛ كلَّ هذا حدث من طرف سلطة عليا كذلك لا قِبَل لهم بها، تجسدت في سحر ملوكهم ابنة عم سلطان المدينة المسحورة وزوجته في الوقت نفسه، لا شيء سوى لأنَّها كانت تعلم بأنَّ ما اقترفته في حق زوجها من خيانة لن يرضيهم وقد يثوروا عليها من أجل ذلك.

من هذا كله يتضح لنا المضمون الرمزي للرسالة الذي مقاذه:

إنَّ الشعوب الإسلامية في تلك المرحلة (مرحلة إنتاج قصص الليالي) وكذلك أفرادها، غالباً ما كانوا يغربون قسراً عن واقعهم ومجتمعهم بقيمه وقوانيه، من قِبَل السلطة. هذه السلطة هي سلطة الخلافاء والسلطانين والملوك، جسدها الحكاية في سلطة الأنبياء والسلطانين (الخليفة ظل الله في الأرض). فقد كان الطَّابع العام... للدولة، ما خلا بعض الاستثناءات القليلة، يتجلّي في شكلٍ من الدولة المركزية القوية التي تحكم المجتمع، ولها الكلمة الأولى وأبسط معارضه لها تستير رد فعلها الفوري والماشـ⁽²⁷⁾. فيكون هذا التغريب للأفراد والجماعات بالنفي عن الأوطان أو السجن لسنوات عديدة قد تصل إلى أنْ يموت المسجون في سجنه؛ كما يكون القتل والإعدام في حالات كثيرة هو رد فعل الدولة الفوري وال بشع لأية

⁽²⁷⁾ الشاربة في ألف ليلة وليلة - إحسان سركيس - دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت - الطبعة الأولى - يناير 1979 - ص 68.

معارضة. كلَّ هذا يحدث لأنَّ بعض هؤلاء الأفراد قد تمكن من قول كلمة حقًّ أمام سلطان جائر أو صاحب نفوذ كبير في السلطة؛ فيعتبر ذلك عصيًّا و عدم إطاعة للأوامر.

عنصر آخر يضاف إلى هذا، ويؤكِّد في الوقت ذاته ما ذهبنا إليه في هذا التأويل الرمزي للرسالة المحمولة إلينا من طرف مبدعي هذه الحكاية. فحين غرب العفريت عن عالمه الخارجي بالسجن داخل قمقم من طرف سلطة عليا (النبي سليمان)، اختلت المعايير عنده وتغيرت القيم التي كانت تحكمه وتوجه سلوكه وتنظيم معاملته مع الآخرين، حيث استبدلها بقيم أخرى جديدة وهامة للأخر (قتل من ينقذه شر القتل). كلَّ هذا حدث بسبب الخيبة الشديدة والآلم العميق اللذين كان يحملهما تجاه كل من له صلة بالعالم الخارجي، لأنَّه تعرض لعقاب قاسٍ جداً استمر لقرون عديدة دونًا أهل في الخلاص والمغفرة، فضخت نعمته لتشمل جميع الذين يوجدون في العالم الخارجي ولم يدروا له يد العون. من هنا جاء عقابه الشرس، يمارسه بكلِّ قطاعرة على صيادي كان ذنبه الوحيد أنه ساعده على الخروج من سجنه الذي لا زمه لمدة طويلة. فبمجرد أنَّه خرج حاول الانقام، ليس من الظالم الذي كان سبباً في جيشه، وإنما من إنسان بريء، كان السبب في عقده. فالتفريُّب والإغتراب اللذان مورسا عليه من طرف السلطة العليا لفترة طويلة من الزمن، جعلا سلوكه غير متزن يتم على قصور فطحي في الرؤية وإختلال كبير في التفكير؛ وهذا ما دفع بقيمه ومعاييره إلى أن تغير إلى التفاصيص فتصبح قيم هدم ومعايير فناء. هذه الرؤية القاصرة وهذا التفكير المختل، دفعه إلى أن يأخذ المظلوم بالظالم، سواءً بسواءً، فيصبحان عنده في كفة واحدة، ويسري العقاب عليهما معاً دون تمييز. وهذا هو التطرف والغلو بعينيهما، لأنَّ أحکامه هذه ليس هدفها الاقتصاص من الظالم فقط وإنما الاقتصاص من الآخر حتى وإن كان مظلوماً. فبدلاً من أن تقوم العلاقة بين العفريت المفترب والآخر على أساس العدل (عماقة الظالم فقط ومكافأة منفذه "المظلوم")، وبالتالي تؤدي إلى البناء واستمرارية الحياة؛ تجدُها هنا في الحكاية قائمة على أساس "الآعدل" (العقاب يشمل الظالم والمظلوم معاً)، وبالتالي فهي تؤدي إلى الهمد والفناء، مع أنَّ منطلقها في البداية كان البحث عن العدل والبناء (فالعفريت كان يريد الخروج من القسم بعد أن أحس بأنه يستنفذ مدة عقوبته وكان سيقدم مكافأة جزيلة لن يقوم بإخراجه ويطبع أوامر النبي سليمان). وهذا ما يحيلنا إلى التأكيد على أنَّ طول مدة سجن العفريت بعيداً عن وسطه البيئي الأول، كان له أكبر الأثر في اغترابه عن المعايير والقيم التي تحكم العالم الخارجي والقائمة على البناء لا الهمد، وعلى الحياة لا الفناء. وكلما تكرر السبب في تغريب فرد أو جماعة من الأفراد بعزلهم عن وسطهم الاجتماعي (عن طريق النفي أو السجن أو المطاردة...) الذي نبتو فيه واستبدلوا منه قيمه التي تحكم سلوكهم ومعاييرهم التي تنظم أفعالهم داخل المجتمع، كلما تكررت بالضرورة النتيجة نفسها؛ أي تكرر التطرف في الأحكام والسلوك والغلو فيهما، مما يؤدي إلى نشوء قيم جديدة ومعايير عند الفرد أو الجماعة المفتربة تاقضي قيم المجتمع كلَّه وتعمل على تهديم الآخر وقتنه؛ وهذا ما ترمز إليه الحكاية وما تزيد أن توصله إلينا بشكل ذكي وبطريقة فنية جمالية عالية قلماً نجد لها مثيلاً في الحكايات الشعبية العالمية الأخرى:

إنَّ السلطة في فترة إنتاج هذه الحكايات. بتغييرها واستبدالها وظلمها لرعايتها. كانت السبب الأول

والرئيس في تغريب كثير من الأفراد والجماعات عن واقعهم وديارهم ووسطهم الاجتماعي وذلك بسجنهם لسنوات عديدة أو نفيهم أو مطاردتهم؛ لا للذنب اقترفوه سوى أنهم طالبوا بالعدل والمتساوة ورفضوا أوامر الذل (كما رفض الغرب)؛ فكان جزاءهم هذه العزلة في غياب السجن وهذا الغريب عن الأوطان والأهل لمدة طويلة من الزمن. وقد أدى بهم ذلك إلى كره السلطة التي يتوقون إلى هزيمتها، والنقطة على المجتمع بجميع طبقاته الاجتماعية لأنها بقيت خاضعة لهذه السلطة، فعملت بذلك. من دون أن تدري. على تمديد فترة سجن هذه الجماعات غير الخاضعة وإطالة مدة الحرير في حقها. وحينما ستحل لها الفرصة للخروج من السجن أو الفرار منه أو التحصين في مناطق جبلية بعيدة عن أعين السلطة، تجد نفسها وقد تحولت إلى عصابات قطاع طرق أو طائفة دينية تنهن تفكير السلطة وعامة الرعية حيث تغير قيمها ومعاييرها إلى درجة التطرف والفلو الشاذين، فتحارب الأمة كلها دون تمييز بين الطالب والمظلوم، فالكل عندها سواء. ولنا في التاريخ الإسلامي خير الأمثلة على ظهور هذه الجماعات والفرق المطرفة؛ فلا أحد يذكر ما فعله التواريج من تفكير للأمة ومحاربتها، كما لا يمكننا أن ننسى ما فعلته فرقة الحشاشين - التي أنسها الحسن الصباخ - من قتل وأغتيال بطريقه تبعث الرعب في المسلمين حيث يقوّم أتباعها بأغتيال من يزيدون من الحكماء والوزراء وأعيان الدولة وهم بين جنودهم وحراسهم. وغالباً ما تتم هذه الاغتيالات أمام الملأ، خصوصاً في المساجد ودواوين الحكم حتى يكون لها الأثر الرهيب في نفوس الناس والسلطنين، وكان أول ضحاياها الوزير السلوجوقي نظام الملك. كما أن هذه الفرقة الضالة التي استمرت زهاء قرنين من الزمان ساعدت الصليبيين ضد بنى جلدتها دون اعتبار لوحدة المعتقد الإسلامي ولا لوحدة الوطن⁽²⁸⁾.

ولعلنا بهذا التحليل لإحدى حكايات ألف ليلة وليلة ومحاولة الكشف عمّا ترمز إليه، قد اقتربنا من فهم السبب لهذه الديمومة السحرية والجاذبية المغناطيسية التي تمارسها علينا الحكايات باستمرار على مر الأزمان وعلى اختلاف الأعمار والبيئات والشعوب. وقد يمكن هذا السبب في أنها ليست ناتج فرد واحد مرتبط بالزمن الذي يعيش فيه والمكان الذي يتجلو فيه والرؤية الأحادية التي ينظر منها إلى كل ما يحيط به (مهما أُتي من علم ومعرفة وبعد نظر)، وإنما هي ناتج جماعات وشعوب وثقافات مختلفة، مارست هذا الإبداع على مدار أربعة قرون متالية بالخذف والإضافة والتغيير والتقطيع. وقد حارلت هذه الشعوب في هذه الحكايات أن تثبت لنا أمالها وأحلامها وإخفاقاتها، كما حاولت في الوقت ذاته أن ترسل لنا رسائل رمزية. بعيداً عن أعين السلطة. تكشف الواقع البائس والمزري الذي تعيشه وتفضح استبداد السلطة وظلمها وتذيرها وابتعدوها عن الرعية واغترابها عنها بالتخفي في القصور الضخمة، في ظل جلسات اللهو والتذير والمجون مع الجنوبي والغلمان، غير عابثة بالآلام رعيتها واحتياجاتها الأولية للبقاء.

⁽²⁸⁾ لمزيد من التفصيل عن هذه الفرقـة المـنـامة المـغـرـبة عن مجـتمعـها وـعنـ قـيمـ دـيهـا، ولـالـإـطـلاـعـ عـلـىـ جـمـاعـاتـ وـفـرقـ هـنـامـةـ أـسـرىـ، يـرجـعـ الـكتـابـ الـقـيمـ للـدـكـتـورـ عـبدـ الـقـادـرـ حـسـنـ:ـ الـفـكـرـ الـإـسـلـامـيـ وـالـفـلـسـفـةـ الـمـارـضـةـ فـيـ الـقـلـمـ وـالـحـدـيـثــ الـجـمـعـةـ الـعـالـمـةـ لـلـكـتابــ الـقـاهـرـةــ الـطـبـعـةـ الثـانـيـةـ (1986)ـ صـ 113ـ وـ ماـ بـعـدـهاـ.

من غذاء، وأمين وعدل ومساواة. بل إن كل من ينادي بذلك يكون مصيره التغريب عن مجتمعه سواء بالسجن أو النفي أو القتل. فهذا الجانب النفسي والاجتماعي للفرد وللجماعة الذي تكشف عنه هذه الحكايات وترمز إليه ، والمتمثل في عدم تلبية السلطة للاحتياجات الأولى للأفراد والجماعات من رعيتها، هو نفسه ما يطمح إليه أي فرد وأية جماعة وأي شعب في أيام يقعة من بقاع الأرض. إنها تحاطب فيما الذكرة الجماعية القيّعة في لا شعورنا الجماعي⁽²⁹⁾ والتي لا تتغير بتغيير الأزمان أو الأمكنة؛ تلك الذكرة التي ينادي بالحرية والعدل والمساواة، وتبتذل الظلم والاستبداد والتعسف في استعمال السلطة والنفوذ. ولعل هذا ما يكفل لليالي ذلك السحر الأبدي الذي تمارسه منذ قرون عديدة على أجيال من الناس مختلف انتماتهم البيئية والعاقائدية والجنسيّة والثقافية؛ ويكفل في الوقت ذاته تلك الديمومة لها في عقول الناس ونفوسهم مهما مر عليها من الزمان.

المصادر والمراجع المعتمدة في هذا البحث:

- 1 - ألف ليلة وليلة - الجزء الأول - مطبعة بولاق - القاهرة - الطبعة الأولى - 1252 هـ - تجليد: دار صادر - بيروت.
- 2 - التحليل النفسي للحكايات الشعبية - برونو بتهابيم - ترجمة: طلال حرب - دار المرجع للطباعة والنشر - بيروت - 1985 .
- 3 - التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور - مصطفى حجازي - معهد الإنماء العربي - بيروت - الطبعة الرابعة - 1986 .
- 4 - الشافية في ألف ليلة وليلة - إحسان سركيس - دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت - الطبعة الأولى - يناير 1979 .
- 5 - الحكاية والتأويل: دراسات في السرد العربي - عبد الفتاح كيليطو - دار توبيقال للنشر - الدار البيضاء (المغرب) - الطبعة الأولى - 1988 .

⁽²⁹⁾اللا شعور الجماعي - *Incocscint Collectif* هـ، بالمعنى الذي حدّده "برونز": ما في لا شعور الفرد، ربما يُكون من أصل سلفي أي يرجع للألاف. وهو بمجموع الصفات غير الشعرية التي لم يكتسبها الفرد بل هي موروثة. وهي غزارة بما هي سواقر على القيام بأفعال تخصّصها ضرورة ما، دون أن تتدخل الوعيّة (الشعور) في استئثارها. فالغزارة، والساذحة البدنية "Archétypes" مجتمعة، تشكل اللا شعور الجماعي والتي لا يمكن من عشوائيات فردية خاصة فقط، بل ومن عشوائيات جماعة أو آمة أو جنس بشري معين وبشكل كذلك من عشوائيات عالمية ذات حدود نظامي. يمكن مراجعة: - ذخيرة علوم النفس - كمال الدسوقي - الدار الدولية للنشر والتوزيع - القاهرة، الجزء الأول، ص 695 . و - علم النفس التحليلي كارل غروستاف برونز - ترجمة وتقديم: محاد خبطة - دار المعاو، دمشق - الطبعة الأولى 1985 ، ص 293 .

- 6 - الشخصية في ضوء التحليل النفسي - فيصل عباس - دار المسيرة - بيروت - الطبعة الأولى سنة 1982.
- 7 - علم الصحة النفسية - مصطفى خليل الشرقاوي - دار النهضة العربية - بيروت - (د.ط.) - (د.ط.).
- 8 - علم النفس التحليلي - كارل غوستاف بونغ - ترجمة وتقديم: نهاد خياطة - دار الحوار - دمشق - الطبعة الأولى - 1985.
- 9 - الفكر الإسلامي والفلسفات المعاصرة في الفييم والحديث - عبد القادر محمود - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - الطبعة الثانية (1986).
- 10 - اللغة النمساوية: مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير - إريك فروم - ترجمة: د. حسن قببيسي - المركز الثقافي العربي - بيروت (لبنان) والدار البيضاء (المغرب) - الطبعة الأولى 1985.
- 11 - معجم علم الاجتماع - دينك ميشيل - ترجمة ومراجعة: د. إحسان محمد الحسن - دار الطيبة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - الطبعة الأولى - ديسمبر 1981.
- 12 - الموجز في التحليل النفسي - سيمونوند فرويد - ترجمة: سامي محمود على وعبد السلام القشاش - مراجعة: مصطفى زبور - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - سنة 2000.

المراجع الأجنبية:

- 1 - Otto Rank - Le Traumatisme De La Naissance: Etude Psychanalytique - Traduit Par: Dr. S. Jankélévitch - Petite Bibliothéque Payot - Paris - 1968.
- 2 - Jean Chevalier, Alain Gheerbarnt - Dictionnaire Des Symboles - Edition Laffont/ Jupiter - Paris deuxième édition (1982).



التوقيعات

حتى نهاية عصر بنى أمية جمع وتحقيق ودار النشر

د. خالد محمد المزايدة - د. عدنان محمود عبيات⁽¹⁾

تمهيد

العرب التوقيعات بعد فجر الإسلام، وانبعاثهم من جزيرتهم، وانتشارهم في الأمصار، فتعددت القضايا، وكثُرت المشكلات، واقتضى الأمر من الحاكم وضع حلول موجزة سريعة على كل رقة مظلمة تُرفع إليه، وتعددت الإجابات والتوصيات بتنوع المشكلات المعرفة للحاكم؛ من حيث المفردات والتعبيرات إطالة وإيجازاً،

لها أخذت التوقيعات تنمو وتزدهر غلو الموضوعات المستخدمة، وتعدد بعدها، من هنا أخذت بعداً أسلوبياً راقياً ينسق ومقدرة الموقع، وقدرته على استقراء هذه التوقيعات من القرآن الكريم تارة، ومن الحكم والأمثال المأثورة والأبيات الشعرية تارة أخرى، مما جعلها تتصف بالجمال في الأداء، والصياغة المؤثرة في التلفي وإنقاذه، وغالباً ما كانت هذه التوقيعات تصدر عن بديهة حاضرة؛ دون إمعان أو إعمال فكر. فاللغة الصحيحة التي تحوي قيمًا جمالية بلاغية عالية كانت حديثهم في كل أمر من أمور حياتهم اليومية.

اعتمدت هذه الدراسة على أهميات المصادر القديمة منها والجديدة؛ من أهمها: العقد الفريد لابن عبد ربه ت (328هـ)، وكتاب الخراج وصنعة الكتابة لقدامة بن جعفر، وكتاب خاص الحاصل للشعالي، وكتاب تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء لهلال بن الحسن الصابي ت (448هـ)، ومن الكتب الحديثة جمهرة رسائل العرب لأحمد صفت.

⁽¹⁾ جامعة العلوم والتكنولوجيا — أريلد — الأردن.

التحقیقات لغة: التوقيع لغة: رمي قريب لا تباعده، كأنك تريد أن توقعه على شيء، وهو الإصابة وتنظر الأمور، وتظنّي الشيء وتوهمه، والأثر: سجع في ظهر الدابة، وهو الدبر، ويعبر موقع الظهر: به آثار الدبر، ونافقة موقعة الجنبة، إذ أثر فيها الرحل تأثيراً خفيفاً. والتوقيع: إصابة المطر بعض الأرض وإخطاؤه بعضاً، وإثبات بعضها دون بعض. قال الليث (ت 175هـ): إذا أصاب الأرض مطر متفرق أصاب وأخطأ، فذلك توقيع في نيتها. والجذر الثالثي لمادة التوقيع يدل على سقوط شيء، وعلى التأثير والإصابة، ومنهأخذ المعنى الاصطلاحي⁽²⁾.

التوقيع اصطلاحاً:

بعد أحمد بن فارس (ت 395هـ) من أوائل من أشاروا إلى المعنى الاصطلاحي للتوقيع، حين قال: "ومن التوقيع ما يلحق بالكتاب بعد الفراغ منه"⁽³⁾، وذكر الأزهري (ت: 370هـ) هذا المعنى الذي يرى أنه: توقيع الكاتب في الكتاب المكتوب بأن يجعل بين تصاعيف سطوره مقاصد الحاجة، ويحذف الفضول، ثم يربط هذا المعنى بالمعنى اللغوي، لأنّه يعتبر هذا التوقيع في نهاية الكتاب مأخوذاً من توقيع الدبر ظهر البعير، فكان الموقف في الكتاب يؤثر في الأمر الذي كتب الكتاب فيه، ما يؤكده ويوجهه، فكلامهما يؤثر فيما يقع عليه⁽⁴⁾. وتوسيع القلقشندى (ت 821هـ) في حديثه عن المعنى الاصطلاحي للتوقيع حين جعله اسماً لما يكتب في حواشي النصوص، كخط الخليفة أو الوزير في الزمن المتقدم⁽⁵⁾.

الدراسة

نשאלת:

عرفت التحقیقات بمعناها اللغوي في عصر الرسول عليه السلام، وفي عهد الخلفاء الراشدين والأمويين، وهذا يعني أن أصل هذه التحقیقات لم يكن فارسياً، وإنما كان فناً عربياً أصيلاً، وكان الخلفاء الراشدون يوّقون بأنفسهم، وعندما جاءت الدولة الأموية لم يقتصر التوقيع على الخلفاء، بل شارك الأمراء وكبار القوم فيه، وفي العصر العباسي كان للتوقيع ديوان خاص عُرف بـ"ديوان التوقيع"، يختص بالنظر في رقاع أصحاب الحاجات، وكان هذا الديوان يقوم بالتعليق على الطلبات أو الرقاع التي كانت ترفع إلى الخليفة، وذلك بعد أن يكون الوزير قد علق على الطلب، وبعد أن يطلع الخليفة على المسألة يقوم صاحب ديوان التوقيع بصياغة رأي الخليفة عليها في كلام بليغ⁽⁶⁾. وهذا يعود لانشغال

⁽²⁾ انظر: محمد مقاييس اللغة: لأحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار إحياء الكتب العربية، عبسى الباجي الخلي، القاهرة، 1371هـ.

⁽³⁾ محمد مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، باب "وقع".

⁽⁴⁾ عن محمد لسان العرب مادة "وقع".

⁽⁵⁾ صحيح الأعشى في صناعة الإنشاء، لأحمد بن علي القلقشندى 183، 11/11.

⁽⁶⁾ انظر المراجع وصناعة الكتابة/ محظوظ لخداة بن حضر ص 20.

الخليفة بدولة اتسعت رقعتها، وكثُرت شؤونها التي تحتاج الحل دون تأخير، إضافة إلى الاهتمام بقضايا الرعية ومشكلاتها، وإنصاف المظلوم منهم، والضرب على يد الظالم.

شاعت التوقيعات - لوناً من ألوان النثر - في خلافة الراشدين والأمويين، وكانت إما اقتباساً من القرآن الكريم، أو من حديث نبوي شريف، أو كانت حكمة متوازنة، أو مثلاً سائراً أو بياناً من الشعر، أو كانت تشبيهاً أو قوله بليناً، وكل ذلك كان من إنشاء الواقع سواء أكان خليفة أم أميراً أم قائداً أم وزيراً، بأسلوب موجز بلين.

يجد المتأمل للتوقيعات المجموعة في هذين العصرين (موضوع التحقيق) أن أكثرها كانت من القرآن الكريم، أما الأحاديث النبوية الشريفة، فكانت التوقيعات فيها نادرة ولم تقع إلا على حدث واحد فقط، وهذا مؤشر على ضياع كثير من التوقيعات في هذا العصر، لأن المأثور أن يحفظ الخلفاء والأمراء كثيراً من الأحاديث النبوية، وأن يستخدموها في الإجابة عن أسئلة رافعى الشكاوى والمظالم، فيكون قد أجاب وعلم في آن معاً.

واستخدم الموقعون الحكم والأمثال بكثرة في التوقيعات، مثلما استخدمو الشعر، لكننا لم نقع على توقيعات شعرية في عصر الخلفاء الراشدين، وما وقعنا عليه كان لبعض خلفاء وبخارى بني أمية. وتعمد قلة الشعر في التوقيعات إلى الضياع الذي أصاب بعضها، وأن التوقيعات بطيئتها تثر أو يغلب عليها النثر، ونادرًا ما يتخللها الشعر، والسبب في ذلك طبيعة العصر الذي انشغل أهله بالجهاد، فابتعدوا عن الشعر إلى حد ما، ولانسى أن نذكر أن الشعر كان قد علا في الجاهلية فلما دخل باب الخير لأن، فالشعر يجب أن يكون في خدمة الإسلام، ولهذا كان هناك موقف سلبي منه.

وظهر في التوقيع في هذه الفترة أقوال حكمة صدرت عن الخلفاء والأمراء، اتسمت بالحكمة والنصائح والارشاد والتهديد والتوبیغ والوعيد، يظهر فيها بلاغة قائلها، وكانت معانها واضحة أحياناً وفي أحياناً أخرى تحتاج إلى شرح وتفسير لفمعوضها، من مثل: "قد كنت على الدمار وأخالك داعراً"، وـ"ما ظنك بقوم قتلوا من كانوا يعبدونه" وـ"احذر لياليالي اليات". لقد تميزت التوقيعات في عصر الخلفاء الراشدين والأمويين بالجلدة والطرافقة والتنوع، لأنها صدرت عن أناس لهم إسهامات كثيرة في تبييت أركان الدولة الإسلامية، وصياغة مستقبلها، وقد كان أسلوبها جزلاً في تراكيبه، اختيرت ألفاظها اختياراً، وهي فصيحة بعيدة عن الحوشى والغرب، إلا في القليل النادر، ومحضرة موجزة، واقتصر معناها على الإمام بالحقائق وتوضيحها دون مبالغة.

لقد دلت توقيعات هذه الفترة على اتساع المعرفة وعمق التفكير، ودقة الإصابة والإجابة، وأصالة الذوق، متضمنة بعض المحسن البديعية الغورية، فضلاً عن الإيجاز في اللغة، ودقة الفكر، وسلامة العبارة، متأثرين بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والأمثال الجاهلية، وكثيراً ما كانت

تعن في إيجازها فلا تبلغ ألفاظها حدَّ التواتر⁽⁷⁾. وفضلُ الإيجاز عند ابن عبد ربه أنه: "كان أشرف الكلام كله حسناً، وأرفقه قدرًا، وأعظمه من القلوب موقفاً، وأقله على اللسان عملاً، ما دلَّ بعده على كله، وكفى قليلاً عن كثيره، وشهد ظاهره على باطنه، وذلك أنْ تقلُّ حروفه، وتكتُّ معانيه"⁽⁸⁾.

ويرى بعض الدارسين المحدثين أنَّ كثرة الشكاوى والرسائل التي كانت ترفع إلى الخليفة وتعرض حاجة الشعب جعلتهم مضطربين أن يوجزوا في ردودهم ويقللوا في عباراتهم، ولما اتسع الملك وكثرت الرسائل والمسائل اضطروا مع ذلك إلى الاستعانة بأولي نقفهم من الوزراء والولادة والكتاب لينبوا عنهم في هذا الشأن⁽⁹⁾. وباستقراء التوقيعات نلاحظ أنَّ التوقيع الذي كانت تذيل به الشكوى أو الوثيقة المرفوعة إلى الخليفة كان يتسمُّ بالوضوح المطرد إما حلاً للمشكلة، أو تأييداً لل محل المقترح، أو منحاً للولي فرصة للتصرف والاجتهاد، فها خليفة رسول الله ﷺ أبو بكر الصديق حين كتب إليه خالد بن الوليد⁽¹⁰⁾ - عنه دومة الجندي يستأمره في أمر العدو، فيوقع "ادْنُ من الموت توهَّبْ لك الحياة".

يغرس أبو بكر في هذه العبارة الموجزة البليفة في نفوس أصحابه حب الشهادة في سبيل الله، ويهون عليهم من أمر الحياة؛ مبيناً أنه في شهادتهم حياة كريمة لهم ولمن يأتي بعدهم، فالملوث في نظر القائد مفتاح الحياة، وهذا المعنى أخذته من الآية القرآنية الكريمة «ولكم في القصاص حياة يا أولي الأbab» البقرة/178.

أما الخليفة الثاني الفاروق رض فيوضع على كتاب ورد إليه من سعد بن أبي وقاص من الكوفة يستأذنه في بناء دار الأمانة - الأمارة - «ابنِ ما يكُنُّكِ من الْمُوَاجِرِ وَأَذِنِ الْمَطْرِ»، يضع الفاروق في هذا التوقيع قاعدة اقتصادية ليتوجهها الولاية في الأمصار من أجل الحفاظ على أموال بيت مال المسلمين، وأن يتصرفوا بمقدار الحاجة، بما يدفع الضرر دون مبالغة في الإنفاق حتى لا يصل إلى التبذير وهو ما نهى عنه الإسلام، فالبناء المطلوب في نظره هو ما يستتر من حر الشمس، ويقى من المطر دون زيادة في البناء مما يدخل الكبر إلى النفس ويزيد المبالغة والخبلاء، وهو ما يتنافى مع مصلحة الأمة والحفاظ على بيت مال المسلمين. وفي توقيع آخر يقتبس الفاروق آية قرآنية «إِنَّ عَصُوكُ قَلْ إِنِّي بَرِيءٌ مَا تَعْمَلُونَ» الشعراء / 216، وقع هذه الآية على كتاب وصل من أهل مصر يشكون مروان بن الحكم الذي ولاه عمر على مصر، ووضع ثقته فيه لإدارة الحكم في ضوء تعاليم الإسلام وتشريعاته، واقتباسه لهذه الآية إشارة إلى خروج مروان على قواعد الدين وأنسه التي شرعها الله، وعمر بهذا التوقيع يفوض أمره إلى الله، ويرأ إليه من كل عمل يخالف تعاليمه مما يصدر عن عماله ولا يعلمه. ومن أكثر من توقيع الآيات القرآنية عمر

⁽⁷⁾ الكتابة الفنية في مشرق الدولة الإسلامية في القرن الثالث المجري، مرسية الرسالة بيروت - الطبعة الأولى 1398هـ - 1978م ص 243، ص 318.

⁽⁸⁾ المفرد الفريد 4/ 155.

⁽⁹⁾ الكتابة الفنية في مشرق الدولة الإسلامية في القرن الثالث المجري. ص 318.

ابن عبد العزيز، من ذلك الآية الكريمة **«ولا أقول للذين تزدري أعينكم لن يؤتيم الله خيراً»** هود/31 ، وذلك على كتاب لرجل ولاه الصدقات، وكان دمياً فمدل وأحسن، وهذا من عمر ترسيخ لمبدأ المفاضلة بين الناس الذي يقوم على التقوى والعمل الصالح، وليس على الصور والمظاهر الزائفة.

ووَقْعُ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ **«وَاتَّقُوا يَوْمًا تَرْجِعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ الْبَقْرَةُ 281»** على كتاب إلى عدي بن أرطأة في أمر عاتبه فيه، وفيه يذكره بأمر الله وبالرجوع إليه للمساءلة والحساب. والملحوظ من هذه التوقعات المستمدة من القرآن أن الموضع يريد أن يرسخ قيمة إسلامية مدعماً بذلك بالنصوص القرآنية، فهو يذكر الموضع إليهم بأوامر الله ونواهيه، ويؤيد موقفه في القضية الموضع عليها، ويتحقق بذلك سرعة الاستجابة والانتقاد لما يقع عليه.

أما توقعات الإمام علي كرم الله وجهه؛ فقد ركز في معظمها على احترام العلم والعلماء وبيان فضلهم، وهذا في الراجح يعود على ما تتصف به من العلم والحكمة والأدب، فمن توقعاته ما وقع على رقة وصلت إليه من طلحة بن عبيد الله يستشيره في أمر فوق "في بيته يؤتى الحكم"، في هذا التوقيع يؤسس الإمام على قاعدة احترام العلماء، ويرفع من مكانة صاحب العلم، والسعى من أجله، ومثله توقعه في كتاب صعصعة بن صوحان "قيمة كل امرئ ما يحسن"، وله توقيع فيه يرجع رأي الشيوخ على رأي الشباب؛ تقديرًا للخبرة، وفضلاً للتجارب ومارسة الحياة على الغر من الفتيا.

وفي الفترة الأولى طرأ اتساع في التوقعات من الآيات القرآنية والحكم والأمثال والعبارات الموجزة ومن الشعر، من هذا توقيع عبد الملك من مروان في كتاب لابن الأشعث:

**فَمَا بَالَّا مِنْ أَسْعَى لِأَجْبَرِ عَظِيمَ
حَفَاظَأَ وَيَنْوِي مِنْ سَفَاهَتِهِ كَسْرِي**

والبيت أخذته من شعر ينسب لغير شاعر كما سيأتي، ووظفه لخدمة الغرض الذي يرمي إليه، وهو استهالة الرأي العام ضد ابن الأشعث، فهو يحفظه في غيبته، ويجبر ما انكسر بيهما، والأشعث - حماته - يقابل هذا الجميل والود بالتكران.

ومن التوقعات بالشعر توقيع عبد الملك بن مروان:

**كَيْفَ يَرْجُونَ سَقَاطِي بَعْدَمَا
شَمَلَ الْرَّأْسَ مَشَبِّبَ وَصَاعِ**

في هذا التوقيع درس في الزهد والبعد عن الزلل والخلطل، فهو يعجب من أولئك الذين يتوقعون من الخليفة الخطأ بعد أن وصله رسول الموت: المشيب وتساقط الشعر، فعليهم أن يتعبروا، ويتبعدوا عن الزلل.

إن كل توقيع على إيجازه وقلة ألفاظه عميق الدلالة، ودبيع المعاني، فيه الكثير من التوجيه والنصائح والإرشاد، وفيه حلول لكثير من المشكلات التي يعاني منها الناس، فضلاً عن الأغراض والأهداف التي يرمي إليها الموضع.

منهج التحقيق

يقوم منهج التحقيق في هذا البحث على جمع المادة من المصادر والمراجع المتيسرة، وقد حرصنا على تبع التوقيعات في أغلب هذه المصادر وتوثيقها، على إقامة المقارنات بين الروايات المختلفة، وبينها من فروق من حيث اختلاف الرواية، والزيادة والنقصان، ثم قمنا بضبط النصوص وإخراجها صحيحة متكاملة، وفسرنا ما يحتاج منها إلى تفسير من الفاظ وترابيك، كما عمدنا إلى ترجمة موجزة لبعض الأعلام من مصادرها، وعنينا بتوثيق وتخریج ما ورد في التوقيعات من آيات قرآنية وأشعار وحكم وأمثال. وقد بدأنا بدراسة كشفت عن تعريف التوقيعات لغة وأصطلاحاً، وتحدثت عن نشأتها و بدايتها وجمالاتها، ومناسبتها لفضض الحال، وانتهت الدراسة بوضع فهارس للأيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة والأمثال والأشعار. راجين أن تكون وفتنا فيما قمنا به.

التوقيعات حتى نهاية عصر بنى أمية جمع وتحقيق ودراسة

أولاً: صدر الإسلام:

١. من توقيعات الرسول عليه الصلاة والسلام:

كتب سيدنا محمد ﷺ إلى مسلمة الكذاب^(١٠):

أما بعد: فإن الأرض الله يورثها من يشاء من عباده، **«والعاقبة للمرتكبين»**^(١١) وكان هذا التوقيع ردّاً على مسلمة الكذاب إلى سيدنا محمد التي جاء فيها: «من مسلمة رسول الله إلى محمد رسول الله، أما بعد: فإن الله عز وجل - قسم الأرض بيتنا، ولكن قريش قوم غدر»^(١٢).

بـ. توقيعات الخلفاء الراشدين:

أـ. أبو بكر الصديق: «ادنْ من الموتَ تُوَهَّبْ لَكَ الْحَيَاةُ»^(١٣)، جاء هذا التوقيع ردّاً على ما كتبه خالد ابن الوليد إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه من دومة الجندي^(١٤) يستأمه في أمر العدو.

^(١٠) مهر مسلمة بن حمامة الحنفي الرايلي، أبو همام، من المصريين، متني، وفي الأمثال: «كذب من مسلمة»، ولد ونشأ باليمامة، قتله خالد بعد ارتقاده سنة 120 هـ، انظر الكتاب الكامل لابن الأثير 2/ 177، والبله والتاريخ 1/ 162، والأعلام 7/ 226.

^(١١) أسرهان في وجوه البيان، لإحسون بن إبراهيم الكتاب ص 49، ومحمد الإشارة إلى أن كتب التراث لم تشر إلى رسائل الرسول ﷺ، على أنها توقيعات، على الرغم من وجود أكثر من إشارة تاريخية تصف أحد الصحابة - كاتب رسول الله ﷺ - **«العاقبة للمرتكبين»** الأعراف 128.

^(١٢) المصادر السابقة، والصفحة نفسها.

ب. عمر بن الخطاب .⁽¹⁾

1. "أَيْنَ مَا يُكِنُّكَ مِنَ الْمَوَاجِرِ وَأَذَى الْمَطَرِ"⁽¹⁵⁾.
كتبه رداً على كتاب كتبه إليه سعد بن أبي وقاص⁽¹⁶⁾ من الكوفة يستأنفه في بناء دار "الإماراة" ، فوقع
في أسفل كتابه هذا التوقيع.

2. ووقع إلى عمر بن العاص : "كُنْ لِرَعِيَّتِكَ كَمَا تُحِبُّ أَنْ يَكُونَ لَكَ أَمْرِكَ"⁽¹⁷⁾.

3. "فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ"⁽¹⁸⁾ ، وهذا التوقيع على كتاب أهل مصر يشكون مروان
بن الحكم⁽¹⁹⁾ إلى سيدنا عمر.

ج. عثمان بن عفان . رضي الله عنه:

1. «فَبَانَ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ»⁽²⁰⁾ ، هذا توقيع منه في قصة قوم تظلموا من مروان
بن الحكم ، وذكروا أنه أمر بوج⁽²¹⁾ أعنفهم .
2. "فَدَأْمَرْنَا لَكَ بِمَا يَقِيمُكَ وَلَيْسَ فِي مَالِ اللَّهِ فَضْلٌ لِلْمُسْرِفِ"⁽²²⁾ ، توقيع في قصة رجل شكا
عليه⁽²³⁾.

⁽¹³⁾ خاص العلائي ص 86 ، وباقي الأربع للشيري 5/3 ، والرواية فيه "آخر حرص على المروت توهب لك الحياة" ، ولم ترد في
هذا المكان تحت توقيع ، ولعلقت بعبارة : "قاله خالد بن الوليد حين بعثه إلى أهل الردة" . وجمهرة رسائل العرب ص 1/
530

⁽¹⁴⁾ ذرمة الجندي : حصن وقرى بين الشام والمدينة قرب جبل طوي ، وعليها سور يحصن به وفي داخل السور حصن منيع يقال له
مارد ، وسميت دومة الجندي لأن حصنها مبني بالجندي ، معجم البلدان ، 487/2 - 489.

⁽¹⁵⁾ أخذت الصريح 4/206 ، وخاص العلائي ص 86 ، والرواية فيها : "أَيْنَ مَا يَبْشِرُ مِنَ الشَّمْسِ وَيُكِنُّ مِنَ الْمَطَرِ" ، وب يكن : يبشر .
ومجملة رسائل العرب 530/1 ورواته "أَيْنَ مَا يَبْشِرُ مِنَ الشَّمْسِ وَيُكِنُّ مِنَ الْمَطَرِ" .

⁽¹⁶⁾ سعد بن أبي وقاص ، صحابي حليل ، فتح العراق ومدائن كسرى ، وأحد السنة الذين عينهم عمر للخلافة وأحد المبشرين بالجنة ،
توفي 55 هـ الإصابة ترجمة 3187 ، طبقات ابن سعد 6/6 ، والأعلام 3/87.

⁽¹⁷⁾ العقد الفريد 4/206 ، والجمهرة 1/530.

⁽¹⁸⁾ خاص العلائي ص 76 ، وقد نسب نص هذا التوقيع لعثمان بن عفان في العقد الفريد 4/206 ، والتوفيق من سورة
الشعراء آية 216.

⁽¹⁹⁾ قصور حلقة أمري ، أول من ملك من بين الحكم بن أبي العاص ، ولد يمامة ، هو أول من ضرب الدنانير الشامية وركب عليها : "قَلْ
هُرَّ اللَّهُ أَحَدٌ" ، توفي 65 هـ ، انظر الإصابة 8320 ، وال الكامل لابن الأثير 4/74 ، الأعلام 7/407.

⁽²⁰⁾ العقد الفريد 4/206 ، والجمهرة 2/530 ، والتوقيع مقتبس من "سورة الشمراء آية 216".

⁽²¹⁾ رحباً ، قطع.

⁽²²⁾ العقد الفريد 4/206 ، والجمهرة 2/206 ، والجمهرة 1/531 أي اعطيتك بقدر ما يكفيك من بيت المال ، لأنه مال المسلمين .

⁽²³⁾ العلائية : الحاجة .

- د. علي بن أبي طالب:
 1. في بيته يُؤْتَى الحَكْمُ⁽²⁴⁾.
 وقعه إلى طلحة بن عَيْدِ اللَّهِ⁽²⁵⁾.
 2. رأيُ الشَّيخِ خَيْرٍ مِنْ مَشْهُدِ الْفَلَامِ⁽²⁶⁾.
 ردًا على كتاب جاء من الحسين بن علي رضي الله عنهما في شيء من أمر عثمان عليهما السلام.
 3. يُحَاسِبُونَ كَمَا يُرِزَقُونَ⁽²⁷⁾.
 وقعه في كتاب سلمان الفارسي⁽²⁸⁾، وكان سأله: كيف يحاسب الناس يوم القيمة؟
 4. بِقِيَةِ السَّيفِ أَنْتَ عَدَادًا⁽²⁹⁾.
 وقعه في كتاب الحصين بن المذر⁽³⁰⁾ الذي كتب إليه بصفتين: يا أمير المؤمنين، قد أسرع السيف في ربعة وخاصة في أسرى منهم⁽³¹⁾.
 5. مَنْ لَكَ بِأَخْبِكَ كُلُّهُ⁽³²⁾.
 كتبه في كتاب جاءه من الأشتراط الخجلي⁽³³⁾ فيه بعض ما يذكره.

⁽²⁴⁾ انعقد الفريد 4/206. وهو مثل في بجمع الأمثال للميداني رقم 442/22742، دار الجليل، بيروت – الطبعة الثانية 1407 هـ – 1987. هنا ما زعمت العرب على أَلْسُنِ الْهَاهِمَ قَالُوا: إِنَّ الْأَرْبَبَ التَّقْطُعَ مَرَّةً، فَاخْتَلَسَ الْتَّلْبُ فَأَكَلَهَا، فَانْظَلَتَا بِنَحْسَانَ إِلَى الظَّبِيبِ، فَقَالَ الْأَرْبَبُ: يَا أَبَا الْحَسَنِ، قَالَ حَسَنًا تَخَرُّطَ، قَالَتْ: أَتَبِلَكَ لِحَصْنِي إِلَيْكَ قَالَ: عَادًا حَكْشَنَا، فَقَالَتْ فَاعْجَرَ إِلَيْهَا، قَالَ، فِي بَيْهِ يُوقِنُ الْحَكْمُ إِلَى آتِهِرَةِ قَالَتْ: إِنِّي وَجَدْتُ مَرَّةً، قَالَ: مَحْلَةً فَكَلَّهَا، قَالَ: فَاخْتَلَسَ الْتَّلْبُ، قَالَ لِنَفْسِهِ يَكْسِي الْحَمِيرَ، قَالَتْ فَلَطَّسَهُ، قَالَ بِمَفْكُوكِ أَحَدَتْ، فَقَالَتْ: قَلْطَمِنِي، قَالَ حَرُّ اتَّصَرَ، قَالَتْ: فَاقْفَسَ بِسَا، قَالَ: قَدْ قَضَيْتُ، فَدَهَبَتْ أَقْوَالَهُ كَلَّهَا أَمْثَالًا/2 442/22742 – بجمع الأمثال – الميداني.

⁽²⁵⁾ مهر صحابي حليل من الأحرار، وهو أحد العشرة المبشرين، وأحد السادة أصحاب الشرى وأحد الشابة السابعين في الإسلام، شهد أحداً والخدنف، قتل يوم الجسل ودفن بالصرة سنة 36هـ، انظر طبقات ابن سعد 3/152، والأعلام 3/331، والأعلام 3/331.

⁽²⁶⁾ انعقد الفريد 4/206/4، وخاص المخاص ص 86، قال المثل في بعض حروبه، انظر المثل في بجمع الأمثال 1/304، وبخاتمة الأربع 6/3، والختمة رسائل العرب 531/1.

⁽²⁷⁾ انعقد الفريد 4/206/4. والجمهرة 531/1.

⁽²⁸⁾ هو أبو عبد الله، أصله من أصحابها، أسلم عند قيوم النبي ﷺ المدينة، رُوِيَّ عنْهُ توفي في خلافة عثمان، كان يسمى نفسه سلمان الإسلام. انظر طبقات ابن سعد 4/53، والإصابة 3/3350، والأعلام 3/112/3.

⁽²⁹⁾ انعقد الفريد 4/206/4. وخاص المخاص ص 86.

⁽³⁰⁾ مهر فارس شاعر، كانت معه رابية على بن أبي طالب يوم صفين وعمره في التاسعة عشرة، وهو من الناسين، انظر تحذيب ابن عساكت 4/374، ووسط الآلي ص 816.

⁽³¹⁾ ربعة، النيلية العربية المعروفة.

⁽³²⁾ انعقد الفريد 4/206، وانظر أيضًا جمهرة رسائل العرب 2/531، وجمع الأمثال 3/313، وهو مثل معناه: من يكتفى لنثيأ كله لك، أي كل ما فعله مرض، يعني: لا بد أن يكون فيه ما تكره.

6. قيمة كل أمرٍ ما يُحسن⁽³⁴⁾.

كتبه في كتاب صعقة بن صوحان⁽³⁵⁾ يسأله في شيء.

ثالثاً: توقعات الخلفاء الأمويين:

أولاً: معاوية بن أبي سفيان:

1. بيت أمية في الجاهلية أشرف من بيت حبيب، فاما في الإسلام فأنت تراه⁽³⁶⁾. وقعه في أسفل كتاب كتبه إليه عبد الله بن عامر⁽³⁷⁾ في أمر عاته فيه.

2. عيش رجباً تر عجبًا⁽³⁸⁾.

ووقعه في كتاب عبد الله بن عامر يسأله أن يقطعه مالاً بالطائف.

3. إنَّ أبا سفيان وأبا الفضل كانا في الجاهلية في مسلاخ واحد، وذلك حلف لا يحله سوءُ أديك⁽³⁹⁾.

ووقعه في كتاب زياد⁽⁴⁰⁾ يخبره بطعن عبد الله بن عباس⁽⁴¹⁾ في خلافته.

4. أدارك في البصرة أم البصرة في دارك؟⁽⁴²⁾

⁽³³⁾ هو مالك بن الحارث، أمير من كبار الشجعان، أدرك الجاهلية، سكن الكوفة، وشهد المروم والحمل وأيام صفين مع علي، ولاد على مصر قصصها غفات في الطريق سنة 37 هـ، 131، انظر الإصابة 8343، وسط الآذان ص 217، والأعلام 15/259.

⁽³⁴⁾ العقد الفريد 4/206. والجمهرة 1/531.

⁽³⁵⁾ هو من سادات عبد القيس من أهل الكوفة، شهد صفين مع علي بن أبي طالب، كان خطيباً بلينا عاقلاً، له شعر، انظر الإصابة 4125، ومحذب ابن عساكر 6/423، والأعلام 3/205.

⁽³⁶⁾ العقد الفريد 4/206، والجمهرة 1/491، والمعلق: إنَّ آباءنا خير من آبائكم.

⁽³⁷⁾ سعد الله بن عامر الأموي: أمير فاتح، ولد يمامة، ولد يمامة، ولد البصرة في أيام عثمان (رضي الله عنه)، ولاد معاوية ثلث سنين بعد اجتماع الناس على خلافته، كان شعاعاً سخياً عما للعمان. انظر طبقات ابن سعد 5/300، والتكامل لابن الأثير 3/206، والإصابة 3/6175.

⁽³⁸⁾ العقد الفريد 4/206، وانظر جمع الأمثال للميداني 2/16، وهو مثل يضرب في تحول الدهر وتغله، وابن الأثير كل يوم بما يتعجب منه. يسريه: عيش رجباً بعد حرب، وقيل رجب كنابة عن السنة، لأنه يحدث بحدوثها، ومن نظر في ستة واحدة ورأى تغير قصوفها فليس الدهر كله عليها.

⁽³⁹⁾ العقد الفريد 4/207، والمسلاخ: الحلف انظر اللسان: "سلخ".

⁽⁴⁰⁾ هو زياد بن أبيه أمير من الدهاء القادة الفاعلين الولادة اختلقو في اسم أبيه، فقيل عبد الق Kami وقيل أبو سفيان، لأخيه معاوية ينسبه سنة 14 هـ، ولاد البصرة والكوفة: انظر محذب ابن عساكر 4/406، والبداء والتاريخ 2/6، والأعلام 3/53.

⁽⁴¹⁾ سعد الله بن عباس، صحابي حليل، حبر الأمة، نشأ في بدء عصر السيرة، فلازم رسول الله ﷺ وروى عنه، وشهد مع علي بن أبي طالب وقمعي الجمل وصفين، انظر الإصابة 4772، والأعلام 4/95.

⁽⁴²⁾ العقد الفريد 4/207. والجمهرة 2/492.

كبه على كتاب ربيعة بن عِسل اليربوعي⁽⁴³⁾ يسأله أن يُعيّنه في بناء دار بالبصرة باثنى عشر ألف جذع⁽⁴⁴⁾.

5. تَحْنُ الزَّمَانُ؛ مَنْ رَفَعْتَاهُ ارْتَقَعْ وَمَنْ وَضَعْتَاهُ أَنْصَعَ⁽⁴⁵⁾.

6. لَيْتَ طُولَ حَلْمَنَا عَنْكَ لَا يَدْعُو جَهَنَّمَ غَيْرَنَا إِلَيْكَ⁽⁴⁶⁾.

وقع للحسن بن علي رضي الله عنهم رداً على كتاب كبه الحسن أغلوظ في القول لمعاوية.
ثانياً: يزيد بن معاوية:

1. أَحْكُمْ لَهُمْ بِاَمْلَاهُمْ إِلَى مُتَهَّمِ آجَالَهُمْ⁽⁴⁷⁾.

وَقَعَهُ فِي كَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ⁽⁴⁸⁾ إِلَيْهِ يَسَأَلُهُ أَنْ يَقْضِي عَنْهُ ذَمَامَ نَفْرَ مِنْ بَطَانَتِهِ وَخَاصَتِهِ يَسْتَمِعُهُ لِرَجَالٍ مِنْ خَاصَتِهِ⁽⁴⁹⁾، فَحُكِمَ عَبْدُ اللَّهِ بِتَسْعَمْةِ أَلْفٍ، فَأَجَازَهَا يَزِيدٌ.

2. فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ⁽⁵⁰⁾.

وَقَعَهُ فِي أَسْفَلِ كَابِ مُسْلِمِ بْنِ عَقْبَةِ الْمَرَى⁽⁵¹⁾ الَّذِي أَرْسَلَهُ بَخْرَهُ فِيهِ مَا صَنَعَ بِأَهْلِ الْحَرَّةِ⁽⁵²⁾.

3. قَلِيلُ الْعِتَابِ يُحْكُمُ مَرَاثِ الْأَسْبَابِ، وَكَثِيرٌ يَقْطَعُ أَوْاضِنَ الْأَنْسَابِ⁽⁵³⁾.

وَقَعَهُ فِي كَابِ مُسْلِمِ بْنِ زَيْدٍ عَامِلِهِ عَلَى خَرَاسَانَ وَقَدْ اسْتَبَطَهُ فِي الْخَرَاجِ.

⁽⁴³⁾ كان أحد عمال الخراج في زمن زياد بن أبيه، انظر الطبرى 18/7.

⁽⁴⁴⁾ الجذع هر: واحد من جذوع النخلة، وتقل هو ساق النخلة والجمع أحذاع وجذوع، لسان العرب، مادة جذع.

⁽⁴⁵⁾ خاص المخاص ص 86. والجمهرة 2/2.

⁽⁴⁶⁾ خاص المخاص ص 86. والجمهرة 2/2.

⁽⁴⁷⁾ العقد الفريد 207/4، وخاص المخاص ص 86، وجمهرة رسائل العرب 2/576، والرواية في "المخاص والجمهرة": "احكم فم بما لهم إلى اقضاء أحقاهم"، والمعنى: أحبب سوالك.

⁽⁴⁸⁾ عَسَيْدُ اللَّهِ بْنُ حَمْرَنَ الطَّيَّارِ صَاحِبِ الْحَلِيلِ، وَلَاهُ بَأْرَضُ الْمُبَشَّةِ لِمَا هَاجَرَ أَبُوهُ إِلَيْهَا، وَهُوَ أَوْلُ مُولُودٍ وَلَدٍ مَا مِنْ الْمُسْلِمِينَ، وَهُوَ أَحَدُ الْأَمْرَاءِ فِي حُرْبِ صَفَرٍ تَوَفَّ بِالْمَدِينَةِ سَنَةَ 80هـ اَنْظُرُ الْإِصَابَةَ 2/4582، وَمَدْبِبُ اَبْنِ عَسَكِرٍ 325/7، وَالْأَعْلَامُ 76/4.

⁽⁴⁹⁾ أي أن يقضي عنه ذمام نفر من بطانته وخاصة.

⁽⁵⁰⁾ العقد الفريد 207/4، وجمهرة رسائل العرب 2/492، والتوفيق من سورة المائدۃ آية 26.

⁽⁵¹⁾ هُوَ قَالَدٌ مِنْ الْمَهَافِعِ الْقَسَاءِ فِي الْعَصَرِ الْأَمْرِيِّ، وَلَاهُ بَأْرَضُهُ مِنْ مَعَارِيْهِ قِيَادَةُ الْجَيْشِ الَّذِي أَرْسَلَهُ لِلانتِقامَ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ فَغَرَّاهُ وَأَسْرَفَ فِيهَا قَتْلًا وَمَحْمَلاً فِي وَقْعَةِ الْحَرَّةِ، تَوَفَّ سَنَةَ 63هـ اَنْظُرُ الْإِصَابَةَ 2/8416، وَتَارِيخُ الْأَسْمَاءِ وَالْمُلُوكِ 14/7، وَالْأَعْلَامُ 227/7.

⁽⁵²⁾ إحدى قرى المدينة، وهي الشرقية، وفي هذه الحرفة كانت وقعة الحرفة المشهورة في أيام يزيد بن معاوية سنة 63هـ، وأمير الجيش من قبيل يزيد هو مسلم بن عقبة المري، معمم البستان 249/2 - 50.

⁽⁵³⁾ العقد الفريد 207/4، والجمهرة 2/492. والمرار: جمع مريرة، وهي طاقة الحبل، والأسباب: جمع سب وهو اخبل وما يتصل به إلى غيره، والأوضاض جمع أضية وهي عروة تربط إلى وتر مدقوق وتشد به الدابة.

4. القرابةُ وابنِجَةُ، والأفعالُ مُبَايَةٌ، فَخُذْ لِرَحِمِكَ مِنْ فِعْلِكَ⁽⁵⁴⁾.

وَقَعَهُ إِلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدٍ، وَهُوَ عَامِلُهُ عَلَى خَرَاسَانَ⁽⁵⁵⁾.

5. أَنْتَ أَحَدُ أَعْصَاءِ ابْنِ عَمَّكَ فَاحْرِصْ أَنْ تَكُونْ كُلَّهَا⁽⁵⁶⁾، وَقَعَهُ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ⁽⁵⁷⁾.

6. مَنْ عَرَفَ فَهُوَ آمِنٌ⁽⁵⁸⁾.

وَقَعَهُ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ⁽⁵⁹⁾ عِنْدَمَا كَبَ عَبْدُ اللَّهِ إِلَى يَزِيدَ يَسْتَرِهُ جَمَاعَةُ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ.

ثالثاً: عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ مَرْوَانَ:

1. جَنِينِي دِماءَ بْنِي عَبْدِ الْمُطَلَّبِ، فَلِيَسْ فِيهَا شَفَاءٌ مِنَ الْتَّلْبَ⁽⁶⁰⁾.

وَقَعَهُ فِي كِتَابِ أَنَاهَ مِنَ الْحَجَاجَ⁽⁶¹⁾، يَشْكُرُ إِلَيْهِ نَفْرًا مِنْ بْنِ هَاشِمٍ وَبِحَرَضِهِ عَلَى قَتْلِهِمْ.

2. إِنَّ مِنْ يَمِنِ السَّائِسِ أَنْ يَاتِلِفْ بِهِ الْمُخْلِفُونَ، وَمِنْ شُوْمِهِ أَنْ يَخْتِلِفْ بِهِ الْمُؤْلِفُونَ⁽⁶²⁾.

وَقَعَهُ عَلَى كِتَابِ الْحَجَاجِ كَانَ يَخْبِرُهُ بِسُوءِ طَاعَةِ أَهْلِ الْعَرَاقِ، وَمَا يَقْسِي مِنْهُمْ، وَيَسْأَذُنُهُ فِي قَتْلِ أَشْرَافِهِمْ.

3. يَضْعُفِكَ قَوِيٌّ، وَيُخْرِقُكَ طَلَعٌ⁽⁶³⁾.

وَقَعَهُ فِي كِتَابِ الْحَجَاجِ يَخْبِرُهُ بِقَوْمِ ابْنِ الْأَشْعَثِ⁽⁶⁴⁾.

4 - فَخَسَّ بَالُّ مِنْ أَنْفُسِ الْجِيَّزِ حَظْمَةُ حَفِاظَةِ وَيَقْويِ مِنْ سَفَاهَتِهِ كَسْرِيٍّ⁽⁶⁵⁾:

(54) العقد الفريد 207/4، والمحمرة 2/493.

(55) خراسان يأخذ واسعة أول حدودها بما يلي العراق، وآخر حدودها بما يلي الخند وخرستان ومحستان وكرمان، فتحت أكثر هذه البلاد عترة وصلحاً في أيام عثمان بن عفان بإشرافه عبد الله بن عامر عاصمتها مرغ، معجم البلدان، 350/2 – 354.

(56) العقد الفريد 207/4، والمحمرة 2/492.

(57) هو والي العراقيين معاوية بن أبي سفيان، ولولده يزيد من بعده، عاش مكروراً عن أهل العراق ومهيلاً عن أهل المحاج، ونشر ما صنعه فله أخرين على، انظر تاريخ الأمة والملوك 6/166، وغيره الأخبار 229/1.

(58) خاص الحاصل ص 86. والمحمرة 2/492.

(59) وردت ترجمته قبل صفحات.

(60) العقد الفريد 207/4، وخاص الحاصل ص 87، وروايته "جنسِي دماءَ بْنِ عَبْدِ الْمُطَلَّبِ فَيَانِ فِيهَا شَفَاءُ مِنَ الْتَّلْبَ". وانظر المحمرة 2/492.

(61) أسر محمد الحجاج من برس الفتنى، والي العراقيين عبد الملك بن مروان، قائد دائمة خطب، ولد ونشأ في الطائف، يضرب به المثل في الظلم والجور، انظر الكامل لا ابن الأثير 4/222، والبداء والتاريخ 6/228، والأعلام 2/168.

(62) العقد الفريد 207/4، والمحمرة 2/493، يشير بذلك إلى خلل سياسة المحاكم.

(63) العقد الفريد 207/4، الحرق: الحمق، طلاق: ظهر وفي المحمرة 2/493. ويغفرك سبع.

(64) قصر عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث، أمير شحاع وهو صاحب الرقال مع الحجاج، ثار على هذا الأخير سنة 81هـ، انظر الكامل لا ابن الأثير 4/192، والأعلام 3/323.

(65) العقد الفريد 207/4، وانظر المحمرة 4/494، وأليكت من الطويل لعامر بن مجنون في حماسة البختري ص 75، ولاين الذئبة

الستقني في شرح شواهد المقنع 1/781، وبجالس ثعلب 1/173، ولكلانة بن عبد النفع أو للحارث بن وعلة في الحمامة الشحرية 1/264، والأحد في الشعر والشعراء 2/738.

وَقَعْ هَذَا الْبَيْتُ فِي كِتَابِ لَابْنِ الْأَشْعَثِ^(٦٦).

5. كَيْفَ يَرْجُونَ سَقَاطِيَّ بَعْدَمَا شَمَلَ الرَّأْسَ مُتَبَّبِّ وَصَلَفَ^(٦٧)؟

6. اَرْفَقَ بِهِمْ فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ مَعَ الرُّفَقِ مَا تَكُونُ، وَمَعَ الْخُرْقِ مَا تُحِبُّ^(٦٨).

هَذَا التَّوْقِيعُ عَلَى كِتَابِ كَبِهِ الْحَجَاجِ إِلَى عَبْدِ الْمَلِكِ يَشْكُوُ إِلَيْهِ أَهْلَ الْعَرَاقِ.

7. اَبْقَى لَهُمْ لَحْوَمًا يَعْدِنُوا بِهَا شَحُومًا^(٦٩).

هَذَا فِي كِتَابِ الْحَجَاجِ يَشْكُوُ أَهْلَ السَّوَادِ.

8. إِنْ كُنْتَ صَادِقًا أَثْبِنَاكَ، وَإِنْ كُنْتَ كَاذِبًا عَاقِبَنَاكَ، وَإِنْ شِئْتَ أَفْلَتَنَاكَ^(٧٠).

هَذَا فِي كِتَابِ مُتَصَّبٍ.

رَابِعًا: الْوَلِيدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ:

1. لِأَجْمَعِنَ الْمَالَ جَمْعًا مِنْ يَعْشُ أَبْدًا، وَلِأَفْرَقَهُ تَفْرِيقًا مِنْ يَمُوتُ غَدًا^(٧١).

وَقَعْ فِي كِتَابِ الْحَجَاجِ لَا يَلْغِي الْحَجَاجُ أَنَّهُ خَرَقَ فِيمَا خَلَفَ لِهِ عَبْدُ الْمَلِكِ، يُنْكِرُ ذَلِكَ عَلَيْهِ، وَيَعْرِفُهُ أَنَّهُ عَلَى غَيْرِ صَوابٍ.

2. قَدْ رَأَبَ اللَّهُ بِكَ الدَّاءَ، وَأَدْوَمَ بِكَ السُّقَاءَ^(٧٢).

وَقَعْ إِلَى عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ.

خَامِسًا: سَلِيمَانُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ:

1. تَرَغَّمَ الْفَرِزَقُ أَنْ سَنِقْتَلَ مِنْتَعَا أَبْشِرْ بَطْوَلِ سَلَامَةِ بَا مِنْيَعَ^(٧٣).

2. (وَالْعَاقِبةُ لِلْمُتَقِينَ)^(٧٤).

3. (وَإِنْ تَصِرُّوْ وَتَقْوَا لَا يَضْرُكُمْ كَيْلُهُمْ شَيْئًا)^(٧٥).

^(٦٦) مُرَثَّ تَرْجِمَة.

^(٦٧) المُفْدُ الْفَرِيدُ 208/4، وَانْظُرُ الْجَمِيْرَةَ 2/494. وَالْبَيْتُ لِسَوِيدِ بْنِ أَبِي كَاهِلٍ، اَنْظُرْ دِيْوَانَهُ صِ 232، وَالرَّوَايَةُ فِيهَا "جَلَّلَ بَدْلَ شَلْلَ". وَالسَّقْطُ وَالسَّقَاطُ: الْحَاطِنُ فِي الْحِسَابِ وَالْعَوْرُ وَالْكِتَابُ.

^(٦٨) مَحَاسِنُ الْخَاصِ صِ 87. وَالْجَمِيْرَةَ 2/493، وَالْمَعْنَى أَنَّهُ يَطْلَبُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الْسِّيَاسَةِ وَالْخُرْقِ ضِدَ الرَّغْنِ.

^(٦٩) مَحَاسِنُ الْخَاصِ صِ 87. وَالْجَمِيْرَةَ 2/493.

^(٧٠) مَحَاسِنُ الْخَاصِ صِ 87. وَالْجَمِيْرَةَ 2/493.

^(٧١) اَنْقَدَ الْفَرِيدُ 4/208. وَالْجَمِيْرَةَ 2/494.

^(٧٢) اَنْقَدَ الْفَرِيدُ 4/420، رَأَبَ الصَّدْعَ: أَصْلَحَهُ، وَأَوْدَمَ شَدَّهُ.

^(٧٣) اَنْقَدَ الْفَرِيدُ 4/208، وَالْبَيْتُ لِجَرِيرٍ، اَنْظُرْ دِيْوَانَهُ بَشْرَ الصَّارِي صِ 348، وَمَرْبِعُ لَقْبِ رَاوِيَةِ حَرَرٍ، وَمَرْوِعَةُ بْنِ سَعْدٍ وَكَانَ الْفَرِيزُ دُخْلُفُ لِيُقْتَلُهُ.

^(٧٤) اَنْقَدَ الْفَرِيدُ 4/208، وَالْجَمِيْرَةَ 2/494، وَالْتَّوْقِيعُ آتِيٌّ قُرْآنِيًّا، سُورَةُ هُودٍ آيةٌ 49.

هذه التوقيعات الثلاثة كتبها سليمان بن عبد الملك على كتاب قتيبة بن مسلم⁽⁷⁶⁾ حين توّعده قتيبة بالخلع.

4. يَالله لا يَسْلِمُه⁽⁷⁷⁾.

هذا التوقيع في كتاب مسلمة بن عبد الملك الذي كتبه من الصائفة بما كان منه من حُسن الأثر في بلاد الروم.

سادساً: عمر بن عبد العزيز:

1. ابْنِهَا بِالْعَدْلِ، وَنَقْ طُرْقَهَا مِنَ الظُّلْمِ⁽⁷⁸⁾.

وَقَعَهُ عَلَى كَابِ بَعْضِ الْعَمَالِ اسْتَأْذَنَهُ فِي مَرْمَةِ مَدِينَتِهِ.

2. حَصَنْهَا وَنَفْسَكَ بَقْرَى اللَّهِ⁽⁷⁹⁾.

تَوْقِيعُ إِلَى بَعْضِ عَمَالِهِ يَسْأَذِنُهُ فِي أَمْرِ مَدِينَتِهِ.

3. وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزَدَّرِي أَعْيُنْكُمْ لَنْ يُؤْتِيهِمُ اللَّهُ خَيْرًا⁽⁸⁰⁾.

هذا تَوْقِيعُ لِرَجُلٍ وَلَا الصَّدَقَاتِ، وَكَانَ دَمِيَّاً، فَعَدْلٌ وَأَحْسَنُ.

4. ارْضَ لَهُمْ مَا تَرْضَى لِنَفْسِكَ، وَخُلِّنُمْ بِمَا إِرَثَهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ⁽⁸¹⁾.

هذا تَوْقِيعُ رَدِّ عَلَى صَاحِبِ الْعَرَاقِ الَّذِي أَخْبَرَهُ عَنْ سُوءِ طَاعَةِ أَهْلِ الْعَرَاقِ.

5. إِنْ آخِرَ آيَةَ نَزَلتْ: (وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ)⁽⁸²⁾

وَقَعَ إِلَى عَدِيَّ بْنِ أَرْطَاهَ⁽⁸³⁾ فِي أَمْرِ عَاتِبِهِ فِيهِ.

6. (أَوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فِهِدَاهُمْ اقْتَدَهُ)⁽⁸⁴⁾.

⁽⁷⁵⁾ العقد الفريد 4/208، والجمهرة 2/494 والتَّوْقِيعُ آتَهُ قَرَآنِيَّة، سُورَةُ آلِ عُمَرَانَ/آيَةُ 120.

⁽⁷⁶⁾ مُسْرِ قَتِيبةَ بْنِ سَلَمَةَ بْنِ عَمْرُو بْنِ الْمَصْنِعِ، أَمِيرُ مَقَاطِعَهُ، وَلِيُ الرَّبِيِّ فِي أَيَامِ عَبْدِ الْمُلْكِ، وَخَرَاسَانَ فِي أَيَامِ ابْنِ الْوَلِيدِ، وَانتَجَ كَثِيرًا مِنَ الْمَدَائِنِ، تَوَفَّ سَنَةَ 96هـ، انتَرَ الْكَاملُ فِي التَّارِيخِ لِابْنِ الْأَنْثَرِ 4/5، وَالْأَعْلَامِ 189/5.

⁽⁷⁷⁾ مُسْرِ خَاصَّ 87، وَفِي الْجَمْهُرَةِ ذَلِكَ بِاللَّهِ لَا يَسْلِمُهُ، 2/495، وَالصَّائِفَةُ: غَرْوَةُ الْرُّومِ، فَقَدْ كَانُوا يَغْزُونَ حِيفَا، لَمَّا كَانَ الْبَرْدُ وَالشَّلْحُ وَالْمَعْنَى: النَّصْرُ مِنْ عَنْدِ اللَّهِ.

⁽⁷⁸⁾ العقد الفريد 4/208، وَانْظُرِ الْجَمْهُرَةَ 2/495، وَالْمَعْنَى: الْحُضْرُ عَلَى الْعَدْلِ.

⁽⁷⁹⁾ العقد الفريد 4/208، وَانْظُرِ الْجَمْهُرَةَ 2/495، وَالْمَعْنَى: الْحُضْرُ عَلَى النَّفْرَى.

⁽⁸⁰⁾ العقد الفريد 4/208، سُورَةُ هُودَ الآيَةُ 31، وَتَعْنِي أَنَّ الْمَنْظَرَ لَا يَدْلِي عَلَى الْمُخْرِجِ.

⁽⁸¹⁾ العقد الفريد 4/208، وَانْظُرِ الْجَمْهُرَةَ 2/495، أَيْ لَا يَجِزُ أَنْ تَكْلِفَهُمْ عَلَا كَلْفَهُ لِنَفْسِكَ، فَإِنْ خَالَعُوكُمْ فَعَاقِبَهُمْ.

⁽⁸²⁾ العقد الفريد 4/208، وَانْظُرِ الْجَمْهُرَةَ 2/496، وَالتَّوْقِيعُ مُتَبَعٌ مِنْ سُورَةِ الْبَرِّ آيَةِ 281.

⁽⁸³⁾ مُسْرِ عَدِيَّ بْنِ أَرْطَاهَ الْغَزاوِيِّ، أَمِيرُ مَنْ أَهْلَ دَمْشِقَ، وَهُوَ مِنْ الْعَفَلَاءِ الشَّجَاعَانِ، وَلَاهُ عَمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْبَصْرَةَ سَنَةَ 99هـ، فَاسْتَرَ إِلَى أَنْ قَلَّهُ مَعَاوِيَةُ بْنِ يَزِيدَ بْنِ الْمَهْلَبِ، انتَرَ الْكَاملُ لِلْمَرْدَ 149، وَالْأَعْلَامِ 5/219.

- كتبه أسفل كتاب عامله على الكوفة، وكان كتاب إليه أنه فعل في أمر كما فعل عمر بن الخطاب.
7. الله أعلم أنك لست أول خليفة مموت⁽⁸⁵⁾.
- هذا من عمر بن عبد العزيز إلى عبد الملك، وكان عمر عامله على المدينة المنورة⁽⁸⁶⁾.
8. لا تطلب طاعة من خذل علياً، وكان إماماً مرضياً⁽⁸⁷⁾.
- كتب هذا التوقيع على كتاب عبدى بن أرطاة بخبره بسوء طاعة أهل الكوفة.
9. كُنْ مِنَ الْمُؤْتَمِنِ عَلَى حَذَرٍ⁽⁸⁸⁾.
- وقع على رسالة عامله بالمدينة، وسأله أن يعطيه موضعًا بينيه.
10. العَدْلُ إِمَامُك⁽⁸⁹⁾.
- وقعه على قصة متظلم.
11. تُبْ تُطْلَقْ⁽⁹⁰⁾.
- وقعه في رقعة محبوس.
12. كِتَابُ اللهِ يَبْيَنُ وَيَبْيَنُكَ⁽⁹¹⁾.
- وقعه في رقعة رجل قتل.
13. لَوْ ذَكَرْتَ الْمَوْتَ شَفَّلْتَ عَنْ نَصِيبِكَ⁽⁹²⁾.
- وقعه في رقعة متتصحّ.
14. أَنْتَمَا فِي الْحَقِّ سِيَانٌ⁽⁹³⁾.
- وقعه في رقعة رجل شكا أهل بيته. (أي بيت عمر بن عبد العزيز).
15. الْحَقُّ جَسَّهَ⁽⁹⁴⁾.

⁽⁸⁴⁾ العقد الفريد 4/206، وانظر المهمة 2/496، يراجع القرآن بتفسير القرآن سورة الأنعام آية 90.

⁽⁸⁵⁾ العقد الفريد 4/209، وفي المهمة "أَنَّهُ أَعْلَمُ أَنْكَ لَسْتُ أَوَّلَ خَلِيفَةً مَمُوتًّا" 496/2.

⁽⁸⁶⁾ انقصود مدينة الرسول عليه الصلاة والسلام، المدينة المنورة.

⁽⁸⁷⁾ العقد الفريد 4/209، وانظر المهمة 496/2.

⁽⁸⁸⁾ العقد الفريد 4/209، وانظر المهمة 496/2.

⁽⁸⁹⁾ العقد الفريد 4/209، وانظر المهمة 495/2.

⁽⁹⁰⁾ العقد الفريد 4/209، وانظر المهمة 495/2.

⁽⁹¹⁾ العقد الفريد 4/209، وانظر المهمة 496/2.

⁽⁹²⁾ العقد الفريد 4/209، وانظر المهمة 496/2. أي أن الخبر في أن تتصحّ نفسك.

⁽⁹³⁾ العقد الفريد 4/209، وانظر المهمة 496/2.

وقد في رقعة امرأة حُسْنَ زوجها.

16. إن لم تصفك منه فانا ظلمتك⁽⁹⁵⁾.

وقد في رقعة رجل تظلم من ابنه.

17. حَسِنَهَا بِالْعَدْلِ وَالسَّلَامِ⁽⁹⁶⁾.

وقد على كتاب عامل حمص إليه ، يخبره أنها احتاجت إلى حصن.

18. وقع إلى عامل من عماله :

قد كثُرَ شاكُوكَ، وَقَلَ شَاكِرُوكَ، فَإِمَّا عَدْلَتْ، وَإِمَّا اعْزَلَتْ، وَالسَّلَامُ⁽⁹⁷⁾.

سابعاً: يزيد بن عبد الملك:

1. لا يغرنك حُسْنَ رأيِّي فإنما تفسده عشرة⁽⁹⁸⁾، وقعه إلى صاحب خراسان⁽⁹⁹⁾.

2. عشرت فاستقل⁽¹⁰⁰⁾ وقعه إلى والي المدينة.

3. سَيُلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيْ مُنْقَلِبٍ يَنْقِلُبُونَ⁽¹⁰¹⁾ توقع في قصة مظلوم.

4. ما كان عليكَ لو صفتَ عنه، واستوصلتني⁽¹⁰²⁾ هذا في قصة مظلوم. شكا بعض أهل بيته.

ثامناً: هشام بن عبد الملك:

1. آتاكَ الغوثُ إِنْ كُنْتَ صَادِقاً، وَحَلَّ بِكَ النَّكَالُ إِنْ كُنْتَ كاذِباً فَقِدْمُ أوْ تَاهَرَ⁽¹⁰³⁾، وقعه في

قصة مظلوم.

2. إن صحَّ ما أدعُتُمْ عليه عزْلَنَاهُ وَعَاقِبَنَاهُ⁽¹⁰⁴⁾، في قصة قوم شكوا أميرهم.

⁽⁹⁴⁾ العقد الفريد 4/209، وانظر الجمهرة 2/496.

⁽⁹⁵⁾ العقد الفريد 4/209، وانظر الجمهرة 2/496.

⁽⁹⁶⁾ خاص الحاصل ص 87، وانظر الجمهرة 2/496.

⁽⁹⁷⁾ مسرج الذهب 3/186، وقد نسب هذا الترقيق لخفر بن جحي البرمكي في شدرات الذهب ص 311. ونسب للمتصور في الخاص ص 88، ونسب للماضي في البرهان في وجوه البيان ص 203، وفي الجمهرة 2/495، وفي العقد الفريد 4/219.

⁽⁹⁸⁾ العقد الفريد 4/209، وفي الجمهرة 2/497: "لا ترك حسن رأي".

⁽⁹⁹⁾ ولادة خراسان في عهد يزيد: عبد الرحمن بن نعيم العامدي، وسعيد بن عبد العزيز، ومسلم بن سعيد الكلبي، انظر تاريخ البغدادي 3/46، وتاريخ ابن عياط 1/341.

⁽¹⁰⁰⁾ العقد الفريد 4/209، وفي الجمهرة 2/497/2.

⁽¹⁰¹⁾ العقد الفريد 4/209، وانظر الجمهرة، والتوفيق من سورة الشعراء 144.

⁽¹⁰²⁾ العقد الفريد 4/209، وانظر الجمهرة 2/497، واستوصلني: طلب بذلك صلني.

⁽¹⁰³⁾ العقد الفريد 4/209، وانظر خاص الحاصل ص 87، والرواية فيه "آتاكَ الغوثُ إِنْ صَدَقْتَ، وَسَاعَكَ النَّكَالُ إِنْ كَذَبْتَ". وانظر الجمهرة 2/497.

3. "أَحْنَرَ لِيَالِيَ الْبَيَاتِ"⁽¹⁰⁵⁾، وجهه إلى صاحب خراسان حين أمره بمحاربة الترك.
 4. "احفظْ فِيهِمْ رَسُولَ اللَّهِ، وَهَبْهُمْ لَهُ"⁽¹⁰⁶⁾، وقعت في كتاب وصله من صاحب المدينة المنورة يخبره بثوب أبناء الأنصار.
 5. "نَزَلَ يَحْذِكَ الْكِتَابُ"⁽¹⁰⁷⁾، وقعت في رُقْة محبوس لزمه الحد.
 6. "لِبَيَالِكَ فِي بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ سَهْمٌ، وَلَكَ بِحُرْمَتِكَ مَا مِثْلَاهُ"⁽¹⁰⁸⁾ وقعت في قصة رجل شكا إليه الحاجة وكثرة العيال، وذكر أن له حرمة.
 7. "ضَعْ سَيْفَكَ فِي كِلَابِ النَّارِ، وَتَقْرَبْ إِلَى اللَّهِ بِقُتْلِ الْكُفَّارِ"⁽¹⁰⁹⁾. وقعت إلى عامله على العراق في أمر الخوارج.
 8. "لْتَفُوْضَنُّكُمْ فَإِنِّي خَصْمُ دُونَكُمْ"⁽¹¹⁰⁾، وقعت في تظلم جماعة يشكون تعدى عاملهم عليهم.
 9. "مُرْهُمُ بِالْاسْتَغْفَارِ"⁽¹¹¹⁾، وقعت على كتاب عامله يخبره فيه بقلة الأمطار في بلده.
 10. "خَفِ اللَّهُ وَإِمَامَكَ، فَإِنَّهُ يَأْخُذُكَ عِنْدَ أُولِ زَلَّةٍ"⁽¹¹²⁾. وجهه إلى سهيل بن سيار.
- تساعاً: يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان:
1. إلى مروان بن محمد "أَرَاكَ تَقْدِيمَ رَجُلًا وَتُؤْخِرُ أُخْرَى، فَإِذَا أَتَاكَ كَاتِبٌ هَذَا فَاعْتَدْ عَلَى أَيْهَا شَتَّتَ"⁽¹¹³⁾.
 2. وإلى صاحب خراسان في المسودة: "نَجَمَ أَمْرُ أَنْتَ عَنْ نَائِمٍ، وَمَا أَرَاكَ مِنْهُ أَوْ مِنْ بِسَالِمٍ"⁽¹¹⁴⁾.

⁽¹⁰⁴⁾ العقد الفريد 209/4، وانظر الجمهرة 497/2.

⁽¹⁰⁵⁾ العقد الفريد 209/4، وانظر الجمهرة 497/2، أي أحضر ما بيته لك العدو من كمامات في الليالي التي ينام فيها الشيشين في أرض العدو.

⁽¹⁰⁶⁾ العقد الفريد 209/4، وانظر الجمهرة 497/2، وانظر تاريخ الأدب العربي بيرمي 3/174.

⁽¹⁰⁷⁾ العقد الفريد 209/4، وانظر الجمهرة 497/2، أي لا تقتل أحداً منهم لأنهم نصروا رسول الله.

⁽¹⁰⁸⁾ العقد الفريد 210/4، وانظر الجمهرة 498/2.

⁽¹⁰⁹⁾ العقد الفريد 210/4، وانظر الجمهرة 498/2.

⁽¹¹⁰⁾ العقد الفريد 210/4، وانظر الجمهرة 498/2. وفيه: "لْتَفُوْضَنُّكُمْ فِي خَصْمَكُمْ دُونَكُمْ".

⁽¹¹¹⁾ العقد الفريد 210/4، وانظر الجمهرة 498/2.

⁽¹¹²⁾ العقد الفريد 210/4، وانظر الجمهرة 498/2.

⁽¹¹³⁾ العقد الفريد 210/4، وانظر الجمهرة 498/2، وانظر البرهان في وجود البيان ص 200، والرواية فيه: من عبد الله أمير المؤمنين يزيد بن الوليد إلى مروان بن محمد، أما بعد فما لي أراك... إلخ واستشهد به "والسلام"، ومروان بن محمد هو آخر خلفاء، بين أبيه، بربع سنة 127هـ، وكان مقتله يوصي من صعيد مصر سنة 132هـ، انظر الكامل لابن الأثير 5/119، والأعلام 7/208، والتوقع كتابة عن التردد.

⁽¹¹⁴⁾ العقد الفريد 210/4، وانظر الجمهرة 498/2.

عاشرًا: مروان بن محمد:

1. تَحُولُ الظَّاهِرِ يَدْلُلُ عَلَى ضَعْفِ الْبَاطِنِ، وَاللهُ الْمُسْتَعَانُ⁽¹¹⁵⁾.
كتبه إلى نصر بن سيار⁽¹¹⁶⁾ في أمر أبي مسلم⁽¹¹⁷⁾.
 2. الْأَمْرُ مُضْطَرْبٌ وَأَنْتَ نَائِمٌ وَأَنَا سَاهِرٌ⁽¹¹⁸⁾.
وَقَعَهُ إِلَى ابْنِ هُبَيْرَةَ⁽¹¹⁹⁾ أَمِيرِ خَرَاسَنَ.
 3. كُنْ مِنْ بَيَّنَاتِ الْمَارِقَةِ عَلَى حَنْرَ⁽¹²⁰⁾.
وَقَعَهُ إِلَى حَوَّثَةَ بْنِ سَهْلٍ⁽¹²¹⁾ حِينَ وَجَهَهُ إِلَى قَحْطَبَةَ⁽¹²²⁾.
 4. هَذَا وَاللهُ الْإِدْبَارُ، وَإِلَّا فَمَنْ رَأَى مِنَاهُ هَزَمَ حَيَا⁽¹²³⁾، وَقَعَهُ حِينَ أَتَاهُ خَبْرُ غَرْقِ قَحْطَبَةِ، وَانْهَازَمَ
ابن هبيرة.
 5. الْحَاضِرُ بَرِيٌّ مَا لَا يَرَى الْغَائِبُ، فَاحْسِمِ الْتُّولُولَ⁽¹²⁴⁾.
وَقَعَهُ في جواب أبيات نصر بن سيار إذ كتب إليه⁽¹²⁵⁾:
- أَرَى حَلَ الرِّمَادَ وَمِيقَنَ حَمْرَ
وَيُوشِكَ أَنْ يَكُونَ لَهُ ضَرَامَ

⁽¹¹⁵⁾ المقيد الفريد 210/4، وانظر المجمدة 2/498، وفيها: "نحوم الظاهر".

⁽¹¹⁶⁾ مسر نصر بن سيار بن رافع الكافي، أمير من الدعاة الشجعان، ولـي أمر خراسان في عهد هشام بن عبد الملك، كانت وفاته سنة 131هـ، انظر الكامل لـ ابن الأثير 148/5، 148/1، والأعلام 23/8.

⁽¹¹⁷⁾ مسو عبد الرحمن بن مسلم، أحد مؤسسي الدولة العباسية، خطب باسم السفاح بعد أن مهد الطريق لوصول العباسين إلى الخلافة، قتله المنصور عرقاً على ملكه، انظر الكامل لـ ابن الأثير 175/5، 175/1، والأعلام 337/3.

⁽¹¹⁸⁾ المقيد الفريد 210/2، وانظر المجمدة 2/499.

⁽¹¹⁹⁾ هو عسر بن هبيرة بن سعد الفرازى، ولـاـد عـسر بن عبد العـزـيزـ الـجزـيرـةـ، وـاستـمـرـ عـلـيـهـ إـلـىـ حـلـاقـةـ بـرـيدـ بنـ عـبدـ الـمـلـكـ، فـولـادـ إـمـارـةـ الـعـرـاقـ وـخـراسـانـ ثـمـ عـزـلـهـ هـشـامـ بـنـ عـبدـ الـمـلـكـ، تـوفـيـ 11ـ هـ الأـعـلامـ.

⁽¹²⁰⁾ المقيد الفريد 210/4، وانظر المجمدة 2/410.

⁽¹²¹⁾ مسو حورثة بن سهيل الباهلي، قائد ولـي مصر في عـهـدـ بـنـ مـرـوـانـ، أـصـلـهـ مـنـ قـرـوـيـنـ، قـتـلـ السـفـاحـ العـبـاسـيـ سـنـةـ 132ـ هـ، انـظـرـ الكامل لـ ابنـ الأـثـيرـ 166/5، 166/1، والأـعـلامـ 2/288.

⁽¹²²⁾ مسو بن شيب الطائى، قائد شحـاعـ منـ ذـرىـ الرـأـيـ، صـحـبـ أـبـاـ سـلـمـ الـخـراسـانـ وـنـاصـرـ، في إـقـامـةـ الدـعـرـةـ العـبـاسـيـ بـخـراسـانـ، عـرـقـ فيـ الـفـراتـ أـثـرـ وـقـعـتـ لـهـ معـ ابـنـ هـبـيـرـةـ، انـظـرـ الكامل لـ ابنـ الأـثـيرـ 151/5، 151/1، وتـارـيـخـ الطـبـريـ 117/9، 117/1، والأـعـلامـ 191/5.

⁽¹²³⁾ المقيد الفريد 210/4، وانظر خـاصـ المـاـخـاصـ صـ87ـ، والـرواـيـةـ فـيـ "سـعـيـعـ بـدـلـ رـأـيـ"، ويـسـتـغـرـبـ مـرـوـانـ هـنـاـ كـيـفـ أـنـ الـذـيـ مـاتـ عـرـقـ تـصـرـ حـيـثـ، وـفيـ الـجـمـهـرـ 499/4: "فـمـنـ سـعـيـعـ بـدـلـ رـأـيـ".

⁽¹²⁴⁾ المقيد الفريد 210/4، وخاصـ المـاـخـاصـ صـ87ـ، والـرواـيـةـ فـيـ "احـسـمـ ذـاكـ التـزاـرـولـ مـنـ جـهـتـهـ". وانـظـرـ المـجمـدـةـ 2/499.

⁽¹²⁵⁾ الـبـيـتـ مـنـ الـرـاـفـرـ، وـهـوـ لـأـيـ مـرـمـ فيـ لـسانـ الـعـربـ 12ـ، (ضـرمـ)، وـنـصـرـ بـنـ سـيـارـ فيـ أـسـاسـ الـبـلاـغـةـ (ضـرمـ)، وـبـلـ نـسـبةـ 13/12ـ، كـمـذـبـ اللـغـةـ.

6. يَدَاكَ أُوكا وَفُوكَ نَقْعَ⁽¹²⁶⁾.

وَقَعَهُ إِلَى نَصَرْ بْنِ سَيَارٍ عِنْدَمَا أَبْلَغَهُ أَنَّ "الْثَوْلُوْلُ" قَدْ امْتَدَّ أَغْصَانُهُ، وَعَظَمَتْ نِكَاتُهُ"⁽¹²⁷⁾.

توقيعات الولاة والقادة في عصر بنى أمية

أولاً: زيداد بن أبيه:

1. قَدْ كَتَتْ عَلَى الدُّعَارِ، وَإِخَالُكَ دَاعِرًا⁽¹²⁸⁾، وَقَعَهُ إِلَى بَعْضِ عَمَالِهِ.

2. هُوَيْنَ أَبُوَيْهِ⁽¹²⁹⁾.

وَقَعَهُ فِي كِتَابِ أَنَاهَ مِنْ عَاشَةَ تَوْصِيهِ بِرَجْلِ.

3. اَشْتَرَ بَعْضَ دِينَكَ بِعَضٍ وَلَا ذَهَبَ كُلُّهُ.

كَتَبَهُ إِلَى صَاحِبِ خَرَاسَانَ فِي أَمْرِ خَالِفَهُ فِيهِ.

4. اَمْيَطَ⁽¹³⁰⁾ الْحَدُودَ عَنْ ذَوِي الْمُرْوَعَاتِ⁽¹³¹⁾. وَقَعَهُ إِلَى عَامِلِهِ بِالْكُوفَةِ.

5. اَنَا مَعْكَ⁽¹³²⁾.

فِي قَصَّةِ مَتَظَّلِمٍ.

6. مَنْ اَمَالَهُ الْبَاطِلُ قَوْمَهُ الْحَقُّ⁽¹³³⁾.

فِي قَصَّةِ قَوْمٍ رَفَعُوا عَلَى عَامِلٍ رَفِيعَةً⁽¹³⁴⁾.

7. لَكَ الْمُوَسَّأَةُ⁽¹³⁵⁾.

فِي قَصَّةِ مَسْتَمْنَعٍ.

⁽¹²⁶⁾ العقد الفريد 210/4، والمesson: أن رجلاً كان في جزيرة، فرار أدا أن يعبر على زق لم يحسن إحكامه حق إذا توسط البحر

خرجت منه الريح، فلما أشرف على الغرق استنفاث باخر، فقال له هذا المثل، انظر بجمع الأمثال 414/2.

⁽¹²⁷⁾ أثولول هو شر صغير صلب مستدير، يظهر على الحالـ كالمحصنة أو دونها، الجمع تاليل، لسان العرب: مادة ثالـ.

⁽¹²⁸⁾ العقد الفريد 217/4، وانظر المعجمة 2/500، وفيه: "الذعار"، وتعني الطرف، والمعنى: قد كت على المفسدين فإذا بلـ منهم.

⁽¹²⁹⁾ العقد الفريد 4/217، وانظر المعجمة 2/500، وللمعنى كتابة عن الرعاية.

⁽¹³⁰⁾ العقد الفريد 217/4، وانظر المعجمة 2/500. أسط: أيام.

⁽¹³¹⁾ العقد الفريد 217/4، وانظر المعجمة 2/500.

⁽¹³²⁾ العقد الفريد 217/4، وانظر المعجمة 2/500.

⁽¹³³⁾ العقد الفريد 217/4، وانظر المعجمة 2/500.

⁽¹³⁴⁾ ربيعة: مظلمة.

⁽¹³⁵⁾ العقد الفريد 217/4، وانظر المعجمة 2/501.

8. "النساء تُحارِبُهُمْ دُونَكَ"⁽¹³⁶⁾.
كتبه إلى عامله في خوارج خرجوا في البصرة.
9. "القطع جَازِفُكَ"⁽¹³⁷⁾.
في قصة سارق.
10. "حُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ"⁽¹³⁸⁾.
في قصة امرأة حبس زوجها.
11. "تَقْبُظُ ظُهُورُهُمْ"⁽¹³⁹⁾.
في قصة قوم نقبوا.
12. "يُدْفَنُ حَيًّا فِي قَبْرِهِ"⁽¹⁴⁰⁾.
في قصة نباش.
13. "الْحَقُّ يَسْعُكُ"⁽¹⁴¹⁾.
في قصة متظلم.
14. "مَهْلًا فَقَدْ أَبْلَغْتَ أَسْمَاعِي"⁽¹⁴²⁾.
في قصة متتصح.
15. "كُفِيتْ"⁽¹⁴³⁾.
في قصة متظلم.
16. "رَبِّما كَانَ عَقْوُقُ الْوَلَدِ مِنْ سُوءِ تَأْدِيبِ الْوَالِدِ"⁽¹⁴⁴⁾.

⁽¹³⁶⁾ العقد الفريد 217/4، وانظر الجمهرة 501/2.

⁽¹³⁷⁾ العقد الفريد 217/4، وانظر الجمهرة 501/2.

⁽¹³⁸⁾ العقد الفريد 217/4، وانظر الجمهرة 501/2.

⁽¹³⁹⁾ العقد الفريد 217/4، وانظر الجمهرة 501/2.

⁽¹⁴⁰⁾ العقد الفريد 217/4، والباشر: من الشيء، وهو إبراز المترور، وكشف الشيء عن الشيء، ويريد هنا: من يسطر على أكمان المروي.

⁽¹⁴¹⁾ العقد الفريد 217/4، وانظر الجمهرة 501/2.

⁽¹⁴²⁾ العقد الفريد، 217/4، وانظر الجمهرة 502/2، أي بلغتني نصيحتك. والتوصي عحر بيت لأبي قيس بن الأسلت، صدره: "قالت ولم تقصد لغيل الخن، انظر ديوانه ص 78. وأسامعي بالفتح جميع سمع، وعبر به عن الشئ مبالغة.

⁽¹⁴³⁾ العقد الفريد، 217/4، وانظر الجمهرة 502/2، أي أتفدناك منه.

⁽¹⁴⁴⁾ العقد الفريد، 217/4، وانظر الجمهرة 502/2.

في قصة رجل شكا إليه عقوبة ابنه.

17. لَكَ فِي مَالِ اللَّهِ نَصِيبٌ أَنْتَ آخِذُهُ⁽¹⁴⁵⁾.

في قصة رجل شكا الحاجة.

18. (وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ)⁽¹⁴⁶⁾.

في قصة رجل جار.

19. "الثَّابُتُ مِنَ النَّبِيِّ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ"⁽¹⁴⁷⁾

في قصة محبوس.

20. لَا تُعْرِضُ فِيمَا تَفَرَّدَ اللَّهُ بِهِ⁽¹⁴⁸⁾.

في قصة قوم شَكَوا غَرَقَ ضِيَاعِهِمْ.

21. لَا حُكْمٌ فِيمَا اسْتَأْثَرَ اللَّهُ بِهِ⁽¹⁴⁹⁾.

في قصة قوم اشتكوا اجتياحَ الجرادِ لِزُرُوعِهِمْ.

ثانياً: الحجاج بن يوسف التميمي:

1. إِذَا أَرْفَ خَرَاجُكَ فَانظُرْ لِرَعْيَتِكَ فِي مَصَالِحِهَا، فَيَتْ أَمَالٍ أَشَدُ اخْتِلَاعًا بِذَلِكَ مِنَ الْأَرْمَلَةِ
وَالْيَتَمِ وَذِي الْعِيلَةِ⁽¹⁵⁰⁾.

وَقَعَهُ فِي كِتَابِ أَتَاهُ فِي قُتْيَةَ بْنِ مُسْلِمٍ يَشْكُو كُثْرَةَ الْجَرَادِ وَذَهَابَ الْغَلَاتِ، وَمَا حَلَّ بِالنَّاسِ مِنَ
الْقَحْطِ.

2. لَا تُخَاطِرْ بِالْمُسْلِمِينَ حَتَّى تَعْرِفَ مَوْضِعَ قَدِيمِكَ، وَعَرَمِي سِهَامِكَ⁽¹⁵¹⁾.

وَقَعَ فِيهِ عَلَى كِتَابِ قُتْيَةَ إِلَيْهِ أَنَّهُ عَلَى عَبْرِ النَّهْرِ وَمُحَارَبَةِ الْتُّرْكِ.

3. مَا ظُنِّكَ بِقَوْمٍ قَتَلُوا مَنْ كَانُوا يَعِدُونَهُ⁽¹⁵²⁾.

⁽¹⁴⁵⁾ المقد الغريد، 217/4، وانظر المجمدة 2/502.

⁽¹⁴⁶⁾ المقد الغريد، 217/4، وانظر المجمدة 2/502.

⁽¹⁴⁷⁾ المقد الغريد، 217/4، وانظر المجمدة 2/502.

⁽¹⁴⁸⁾ المقد الغريد، 217/4، وانظر المجمدة 2/502.

⁽¹⁴⁹⁾ المقد الغريد، 217/4، وانظر المجمدة 2/502.

⁽¹⁵⁰⁾ المقد الغريد، 218/4، وانظر المجمدة 2/502.

وقَعَ، فَانظُرْ فَيْلَ كُلَّ شَيْءٍ إِلَى مَصْلَحةِ بَيْتِ الْمَالِ، لَأَنَّهُ يَرْعِي النَّاسَ حَمِيَّهَا.

⁽¹⁵¹⁾ المقد الغريد، 218/4، وَمُثَمَّة إِشارةً للترقيق في المجمدة 2/503، والمُعنى: حُكْمُ الْحَكْمَةِ لِنَلَا تُحَارِفُ بَارِوَاحَ الْمُسْلِمِينَ.

وقع على كتاب صاحب الكوفة يُخْرِجُ بسوه طاعتهم وما يقاسي من مداراتهم.

4. **«ما على المحسنين من سيل»**⁽¹⁵³⁾.

في قصة محبوس ذكروا أنه تاب.

5. **«خذ عسكرك بِتلاوة القرآن، فإنه أنت من حصونك»**⁽¹⁵⁴⁾.

وقعه إلى قيبة.

6. **«إياك والملاهي حتى تستظف خراجك»**⁽¹⁵⁵⁾.

في توقيع إلى بعض عماله.

7. **«ما ركب يهودي قبلك مبرا»**⁽¹⁵⁶⁾.

في توقيع إلى ابن أخيه.

8. **«أنت أبو عبيدة هذا القرن»**⁽¹⁵⁷⁾.

في توقيع إلى يزيد بن أبي مسلم⁽¹⁵⁹⁾.

ثالثاً: سعيد بن العاص:

1. **«كلا إن الإنسان ليطغى أن رأه استغنى»**⁽¹⁶⁰⁾، ردًا على كتاب زياد إليه (سعيد بن العاص).

رابعاً: عبد الله بن علي:

1. **«الحق لنا في دمك وعلينا في حرمك»**⁽¹⁶¹⁾، وقعه في كتاب إلى مروان، لما أيس مروان من أمره

يوصيه بالحرام⁽¹⁶²⁾.

(152) العقد الفريد، 218/4 وانظر المجمحة 503، لعله يشير إلى الإمام علي أو يزيد الحسين الذي قتل في كربلاء على مقربة من الكوفة.

(153) العقد الفريد، 218/4 وانظر المجمحة 503/2، والتوقيع مقتبس من سورة التوبة آية 91.

(154) العقد الفريد، 218/4 وانظر المجمحة 503/2، وفيها: «خذ أهل عسكرك».

(155) العقد الفريد، 218/4 وانظر المجمحة 503/2، استظف الرالي ما عليه من خراج: استفاد، واستظف الشيء: أحده.

(156) العقد الفريد، 218/4 وانظر المجمحة 503/2.

(157) أبو عبيدة: عاصم بن عبد الله الحجاج، الأمير: القائد، فاتح الشام سهان النبي أمين هذه الأمة، الأعلام 21/4.

(158) العقد الفريد، 218/4 وانظر المجمحة 503/2. ولعل الحجاج شبه يزيد بن أبي مسلم بـأبي عبيدة الحجاج، لأنه برافقه في أشياء

هي: أسد دهاء العصر الأموي، وكانت فيه كفایة قدمه الحجاج، وحمله كتاباته، ثم ولأه الحجاج بالعراق، وصار في عهد الوليد

بن

يزيد أميراً على الخراج.

(159) يزيد بن أبي مسلم: أخ الحجاج من الرضاعة، استكبه الحجاج، ثم تولى الخراج بالعراق، وولاه يزيد بن عبد الملك إفريقية، فرار أدى بغير فهم سيرة الحجاج من العراق، فاتسروا به، وقتلوا سنة 102 هـ، الأعلام 182/8.

(160) النعالى، خاص العاص، ص 86، وانظر المجمحة 492/2، والتوقيع مقتبس من سورة العنكبوت آية 6.

الفهارس

أولاً: الآيات القرآنية:

1. **﴿فَإِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يشَاءُ مِنْ عَبَادِهِ وَالْعَاقِبةُ لِلْمُتَقْبِلِ﴾**. الأعراف آية 128.
2. **﴿فَإِنْ عَصَوكُ فَقْلِ إِنِّي بِرَبِّي مَا تَعْمَلُونَ﴾**. الشعراء آية 216.
3. **﴿وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَقْتُلُوا لَا يُضْرِكُمْ كِيدُهُمْ شَيْئًا﴾**. آل عمران آية 120.
4. **﴿الْعَاقِبةُ لِلْمُتَقْبِلِ﴾**. هود: 49.
5. **﴿وَلَا أَقُولُ لِلَّذِي تَزَدَّرِي أَعْنِيكُمْ لَنْ يُؤْتِيهِمُ اللَّهُ خَيْرًا﴾**. هود آية 31.
6. **﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾**. البقرة آية 281.
7. **﴿سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيْ مَنْقُلَبٍ يَنْقُلُونَ﴾**. الشعراء آية 144.
8. **﴿وَالْجَرُوحُ قَصَاصٌ﴾**. المائدة آية 45.
9. **﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَيِّلٍ﴾**. التوبه آية 91.
10. **﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِيُطْغِي أَنْ رَأَهُ اسْتَغْنَى﴾**. العلق آية 6.

ثانياً: الأحاديث الشريفة:

1. "التائب من الذنب كمن لا ذنب له".

ثالثاً: الأمثال:

1. "في بيته يُؤْتَى الحُكْمُ".
2. "رأي الشِّيخ خير من مشهد الغلام".
3. "من لك يأخذك كلَّه".
4. "عش رجباً ترى عجبًا".
5. "يداك أوكتا وفوك نفع".
6. "لا يغرنك حسن رأي فإنا نفسده عشرة".

⁽¹⁶¹⁾ انطالق، خاص الم الخاص، ص 87، وانتظر المهمة 2/500.

⁽¹⁶²⁾ عبد الله بن علي بن عبد الله بن العباس المخشي، أمير وهو الذي هزم مروان بن محمد بالزراب وبنبه إلى دمشق وفتحها، ظل أميراً على الشام مدة خلافة السفاح، إلا أنه حبس في عهد المتصور، فرقع عليه البيت الذي حبس فيه فقتلته، الأعلام 4/104، ط 1 1984،

7. أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى.

رابعاً: الشواهد الشعرية:

1 - فما بأس من أسمى لأجيزة عظمة حفاظاً وينوي من سفاهته كسرى

البحر من الطويل ، والبيت لعامر بن مجnoon أو لابن الذيبة الشفقي أو لكتانة بن عبد الشفقي أو للحارث بن وعلة أو للأجرد.

2 - كيف يرجون سقاطي بعدما شمل الرأس مشيبة وصلغ

البحر من الرمل ، والبيت لسويد بن أبي كامل.

3 - زعم الفرزدق أن سيفقتل مريعاً أبشر بطول سلامة يا مربع

البحر من الكامل ، والبيت لجزير.

4 - أرى خلل السرماد وميض جمر ويوشك أن يكون له ضرامة

البحر من الرمل ، والبيت لأبي مريم ، أو لنصر بن سيار.

5 - مهلاً فقد أبلغت أسماعي.

القاتل قيس بن الأست.

المصادر والمراجع:

- 1 - أساس للبلاغة، لجبار الله محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق عبد الرحيم محمود. دار المعرفة، بيروت، 1982م.
- 2 - الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر العسقلاني، طبع بمصر سنة 1939.
- 3 - الأعلام، لغير الدين الزركلي، الطبعات الثالثة والرابعة والخامسة، دار العلم للملاتين، بيروت.
- 4 - البدء والتاريخ المنسوب لأحمد بن سهل البلاخي، طبع في شوالن 1916.
- 5 - البرهان في وجوه البيان، مطبعة العانى، بغداد 1976.
- 6 - تاج الغuros، محمد مرتضى الزبيدي، المطبعة الخيرية، مصر 1306هـ.
- 7 - تاريخ الأدب العربي، السباعي بيومي، مكتبة الأنجلو المصرية 1958.
- 8 - تاريخ الأمم والملوك، لابن جرير الطبرى، طبع فى مصر، بطبعه الاستفامة 1939م.
- 9 - تاريخ خليفة بن خياط البصري، مط الأدلة، النجف 1967.
- 10 - تاريخ اليعقوبي، لأبي يعقوب أحمد بن إسحاق اليعقوبي، مط العربي، النجف 1358هـ.
- 11 - تهذيب تاريخ ابن حساكير عبد القادر بدران، دمشق 1351.
- 12 - تهذيب تاريخ اللغة لمحمد بن أحمد الأذرحي، تحقيق عبد السلام هارون، مراجعة محمد علي النجار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط 1، 1964م.

- 13 - جمهرة رسائل العرب، أحمد زكي صفت، ط 2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي 1971.
- 14 - حماسة البختري، ضبطه لويس شيخو، لاط، لات.
- 15 - الحماسة الشجرية، لهبة الله بن علي، تحقيق عبد المعين ملوحي، وأسماء الحمصي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط 1، 1970م.
- 16 - خاص الخاص للشاعري، بيروت 1966م.
- 17 - الخراج وصنعة الكتاب، لقديمة بن جعفر، المكتبة المركزية، بغداد رقم 5907.
- 18 - خربة القصر وجريدة العصر، للعماد الأصبهاني الكاتب، مطـ الحكومة، بغداد 1973.
- 19 - نيوان جرير، نشر إسماعيل الصاوي - القاهرة 1353هـ.
- 20 - نيوان سعيد بن أبي كاهل، جمع وتحقيق شاكر العاشور، مراجعة محمد جبار، ساعـتـ وزارـة الإـعلامـ العـراـقـيةـ علىـ نـشرـ، بـبغـدادـ 1972ـمـ.
- 21 - نيوان أبي قيس بن الأسلت الأوسى الجاهلي، دراسة وجمع وتحقيق حسن محمد باجودة، دار التراث، القاهرة، لا طبعـةـ، لا تاريخـ.
- 22 - سـمـطـ اللـآلـيـ فـيـ شـرـحـ أـمـالـيـ القـالـيـ وـذـيـلـ الـلـآلـيـ، لأـبـيـ عـبـيدـ الـبـكـريـ، تـحـقـيقـ عـبـدـ الـعـزـيزـ الـعـيـميـ، طـ 2ـ، دـارـ الـحـدـيـثـ، بـبـرـوـتـ 1984ـ.
- 23 - شـنـدـرـاتـ الـذـهـبـ فـيـ أـخـبـارـ مـنـ ذـهـبـ، مـكـتبـةـ الـقـسـيـ، القـاهـرـةـ 1350ـهــ.
- 24 - شـرـحـ شـواـهـدـ الـمـفـنـيـ، لـعـبـدـ الرـحـمـنـ بـنـ الـكـمالـ السـيـوطـيـ، منـشـورـاتـ دـارـ مـكـتبـةـ الـحـيـاةـ بـبـرـوـتـ، لـاطـ لـاتـ.
- 25 - شـعـرـ وـشـعـراءـ، لـابـنـ قـنـيـةـ الـدـيـنـوـرـيـ، تـحـقـيقـ أـحـمـدـ مـحـمـدـ شـاـكـرـ، لـاـنـشـرـ طـ 3ـ 1977ـ.
- 26 - صـبـيـ الأـعـشـيـ، لـالـقـلـقـشـنـيـ، الـقـاهـرـةـ، وزـارـةـ الـإـرـشـادـ الـقـومـيـ، 1963ـ.
- 27 - طـبـعـاتـ اـبـنـ سـعـدـ الـكـبـرـيـ، طـبـعـ فـيـ لـنـدـنـ 1321ـهــ.
- 28 - العـقـدـ الـغـرـبـيـ، لـابـنـ رـبـهـ الـأـنـدـلـسـيـ، مـطـبـةـ لـجـنةـ التـأـلـيفـ وـالـتـرـجـمـةـ وـالـنـشـرـ، القـاهـرـةـ 1967ـمـ.
- 29 - عـيـونـ الـأـخـبـارـ لـابـنـ قـنـيـةـ الـدـيـنـوـرـيـ، مـطـ 1ـ مـاتـوسـيـانـ بـرـوـضـ الـفـرـجـ 1963ـمـ.
- 30 - الـكـامـلـ فـيـ التـارـيـخـ لـابـنـ الـأـتـيـرـ، دـارـ صـادـرـ 1965ـ.
- 31 - الـكـتابـةـ الـفـنـيـ فـيـ مـشـرقـ الـوـلـاـةـ الـإـسـلـامـيـةـ فـيـ الـقـرـنـ الـثـالـثـ الـمـهـجـرـيـ، طـ 1ـ، مـؤـسـسـةـ الرـسـالـةـ، بـبـرـوـتـ 1978ـ.
- 32 - لـسانـ الـعـربـ، جـمـالـ الدـينـ اـبـنـ مـنـظـورـ، دـارـ صـادـرـ، بـبـرـوـتـ دـ.ـتـ.
- 33 - مجـالـسـ ثـلـبـ، أـحـمـدـ بـنـ يـحـيـىـ ثـلـبـ، شـرـحـ وـتـحـقـيقـ عـبـدـ السـلـامـ هـارـونـ، دـارـ الـمـعـارـفـ مـصـرـ، طـ 5ـ 1987ـمـ.
- 34 - مـجـمـعـ الـأـسـنـالـ، لأـبـيـ الـفـضـلـ أـحـمـدـ بـنـ مـحـمـدـ الـمـيدـانـيـ، دـارـ الـجـيلـ، بـبـرـوـتـ، طـ 2ـ، 1987ـ.
- 35 - مـرـوـجـ الـذـهـبـ الـمـسـعـورـيـ، دـارـ الـأـنـدـلـسـ، بـبـرـوـتـ، دونـ تـارـيـخـ.
- 36 - مـعـجمـ الـبـلـدانـ، لـياـقوـتـ الـحـموـيـ، دـارـ إـحياءـ التـرـاثـ، بـبـرـوـتـ، لـبنـانـ 1979ـمـ.
- 37 - مـعـجمـ مـقـايـيسـ الـلـغـةـ لـأـحـمـدـ بـنـ قـارـسـ، دـارـ إـحياءـ الـكـتـبـ الـعـرـبـيـةـ، عـيـسىـ الـبـابـيـ الـحـلـبـيـ الـقـاهـرـةـ 1371ـهــ.
- 38 - نـهاـيـةـ الـأـرـبـ فيـ فـنـونـ الـأـنـبـ، لـشـهـابـ الدـينـ الـتـبـوـرـيـ، مـطـابـعـ كـورـسـانـ تـوـماـسـ، الـقـاهـرـةـ، دـ.ـتـ، نـسـخـةـ مـصـوـرـةـ عنـ دـارـ الـكـتـبـ الـمـصـرـيـةـ.



الخطابة السياسية

في العصر العباسيي (الهُول)

د. قحطان صالح الفلاح^(١)

ومما يعرف أيضاً من الخطابة والكتابة أنهما مختصتان بأمر الدين والسلطان، وعليهما

مدار الدار^(٢)

أبو هلال العسكري

بلغت الخطابة عامة، والسياسية منها على وجه الخصوص، عصرها الذهبي في العصر الأموي؛ إثر الأحداث السياسية التي عاشتها الدولة الأموية، والتي كانت إرهاصاتها بدأت منذ أواخر العصر الراشدي، واختلاف المسلمين على الإمامة. وقد ظلت الخطابة السياسية مزدهرة، إبان العصر العباسي الأول، وخاصةً في بدايته، في مرحلة توطيد أركان الدولة، وبيان شرعية الخلافة؛ إذ إن الخطابة مرتبطة بالخطابين الديني والسياسي، اللذين لسياسة العباد وتعظيم البلاد.

أولاً - تمهيد (في الخطابة والخطباء)

تعرف الخطابة بأنها: "فن مشافهة الجمهور وإقناعه واستمالته"^(٣). فالاصل فيها، إذن، المخاطبة أو المشافهة؛ ابتعاد التأثير في الملنقي وإستمالته. وإذا كان ثمة أنواع أخرى من الخطاب الاحتجاجي، تدرج تحت الخطابة بمفهومها العام؛ من حيث المشافهة، والأداء الفردي، والتلقى الجمعي، كالمفاخرات والمحاورات والمناظرات، إلا أن لها سمات فنية، وخصائص أسلوبية فارقة، تجعل كلامها فناً قائماً بذاته.

^(١)أستاذ جامعي.

^(٢)كتاب الصناعتين، العسكري، ص 142.

^(٣)من الخطابة، أحمد محمد الحلواني، ص 5.

وتُعدُّ الخطابة من أقرب الأنواع الأدبية إلى الشعر؛ لاعتمادها على إثارة العاطفة، وإذكاء الشعور، ومحبِّ الخيال والتَّصویر، وإن اختلَّتْ عنه في الشكل. والخطيبـ في الغالبـ أقرب إلى صوتِ العقل والتفكيرـ من الشاعر الذي هو صوتِ الوجودـ في المقام الأولـ. والأصلـ أن يكون الخطيبـ مفكراًـ، غيرـ المعانيـ، قويـ الأداءـ، قادرـاً علىـ الإقناعـ والإمتاعـ، فيـ آنـ معـاً.

وقد عرَّفَ العربـ فنـ الخطابةـ منذـ القديمـ، وتسلَّلـوا بهـ فيـ أمْنِهمـ وحربيـمـ، ورخائـهمـ وجـدهـمـ، ومنافـرـاـتهمـ ومـفارـقـاـتهمـ، وشـتـىـ مـواقـفـهـمـ وـقـضـيـاـهمـ، التيـ تستـدـعـيـ مـخـاطـبـةـ الآخـرـ واستـمـالـتـهـ. وكانـ لهاـ فيـ جـاهـلـيـتـهـ شـأنـ عـظـيمـ، وـمـقـامـ كـرـيمـ؛ إذـ فـاقـتـ مـنـزـلـةـ الخطـيـبـ عـنـهـمـ. فـيـ بـعـضـ الـأـحـيـانـ. مـنـزـلـةـ الشـاعـرـ؛ يـقـولـ أـبـوـ عـمـروـ بـنـ الـعـلاءـ (تـ نـحوـ 154ـ هـ)ـ: "كـانـ الشـاعـرـ فـيـ الـجـاهـلـيـةـ يـقـدـمـ عـلـىـ الخطـيـبـ؛ لـفـرـطـ حاجـتـهـ إـلـىـ الشـعـرـ، الـذـيـ يـقـيـدـ مـاـتـهـمـ، وـيـقـحـمـ شـائـهـمـ، وـيـهـوـلـ عـلـىـ عـدوـهـ، وـمـنـ غـزـاهـمـ، وـيـهـبـ مـنـ فـرـسـانـهـمـ، وـيـخـوـفـ مـنـ كـثـرـ عـدـهـمـ، وـيـهـابـ شـاعـرـهـمـ، فـيـرـاقـبـ شـاعـرـهـمـ. فـلـمـ كـثـرـ الشـعـرـ وـالـشـعـراءـ، وـاتـخـذـواـ الشـعـرـ مـكـسـبـةـ، وـرـحـلـوـ إـلـىـ السـوقـةـ، وـتـرـسـعـواـ إـلـىـ أـعـراضـ النـاسـ، صـارـ الخطـيـبـ عـنـهـمـ فـوـقـ الشـاعـرـ"ـ⁽⁴⁾ـ وـذـلـكـ لـاـرـتـيـاطـ الخطـابـ بـعـلـيـةـ الـقـومـ وـسـادـةـ الـقـيـلـةـ، فـأـضـحـتـ آنـذـاكـ مـنـ عـلـائـمـ السـؤـدـ وـالـشـرـفـ، وـدـلـائـلـ النـسـاجـةـ وـالـحـكـمـ، وـارـتـيـطـتـ بـالـقـضـيـاـ الـكـبـرـىـ لـلـقـبـيلـةـ فـيـ السـلـمـ وـالـحـربـ، فـكـانـتـ. فـيـ الـأـعـمـ الـأـغـلـبـ. مـنـ عـلـمـ السـاسـةـ وـالـسـادـةـ، فـيـ حـينـ كـانـ الشـعـرـ. فـيـ الغـالـبـ. مـنـ عـلـمـ الدـعـاءـ وـالـأـتـبـاعـ.

وقد بلغت الخطابة عموماً، والسياسيـ منهاـ علىـ وجهـ الخـصـوصـ، ذروةـ ازـدـهـارـهاـ فيـ العـصرـ الـأـمـوـيـ؛ العـصـرـ الـذـهـبـيـ للـخـطـابـ الـعـرـبـيـ، إـلـىـ الـأـحـدـاـتـ الـسـيـاسـيـةـ الـتـيـ عـاـشـهـاـ الـدـوـلـةـ الـأـمـوـيـةـ، وـالـتـيـ كـانـتـ إـرـهـاـصـاتـهـاـ بـدـأـتـ مـنـ أـوـاـخـرـ العـصـرـ الرـاشـدـيـ، وـاـخـتـلـافـ الـمـسـلـمـينـ عـلـىـ الـإـمامـةـ، فـبـرـزـتـ الـأـحزـابـ الـسـيـاسـيـةـ وـالـدـينـيـةـ، وـالـحـرـكـاتـ الـفـكـرـيـةـ وـالـمـذـهـبـيـةـ، كـالـخـوارـجـ وـالـشـيـعـةـ وـالـمـرـجـحةـ وـالـقـدرـةـ وـالـجـرـبةـ وـالـجـرـبـةـ وـسـوـاهـمـ. وـكـلـ أـولـئـكـ اـتـخـذـ الخطـابـ وـسـيـلـةـ نـاجـيـةـ لـنـقـدـ الـآـخـرـ، وـبـيـانـ آرـائـهـ السـيـاسـيـةـ، وـنـظـريـتـهـ الـخـزـيـةـ وـالـفـكـرـيـةـ، وـاستـمـالـةـ النـاسـ إـلـىـ اـعـتـاقـ مـبـادـئـهـ وـأـفـكـارـهـ.

أماـ فيـ العـصـرـ الـعـبـاسـيـ الـأـوـلـ، فقدـ أـدـتـ الخطـابـ دـوـرـاـ مـبـراـزاـ فيـ الـصـرـاعـ السـيـاسـيـ، وـادـارـةـ الـحـكـمـ. وـمـنـ الـمـسـلـمـ بـهـ أـنـ الخطـابـ لمـ تـشـغلـ الـحـيـزـ الـفـكـرـيـ الـذـيـ شـغـلـتـهـ فـيـ عـصـرـهـ الـذـهـبـيـ، إـيـانـ حـكـمـ الـأـمـوـيـنـ، وـلـكـنـهـاـ أـيـضاـ لـمـ تـضـعـفـ بـالـصـورـةـ الـتـيـ خـيـلـتـ إـلـىـ بـعـضـ الـدـارـسـينـ، وـخـاصـةـ فـيـ مـطـالـعـ الـعـصـرـ؛ إـذـ لـاـ يـقـلـ أـنـ يـسـاـبـرـ الـأـدـبـ الـعـصـرـ السـيـاسـيـ مـسـاـبـةـ تـامـةـ، حـذـوـ الـقـلـةـ الـقـلـةـ. وـإـنـ كـانـ الخطـابـ أـقـرـبـ الـفـنـونـ الـأـدـبـيـةـ إـلـىـ رـوـحـ الـعـصـرـ الـعـيـشـ، وـمـاـ يـسـودـهـ مـنـ اـتـجـاهـاتـ وـمـذـاهـبـ وـتـيـارـاتـ، يـتـسـلـمـهـاـ الـخـطـابـ، وـيـنـفـعـلـونـ بـهـ؛ وـلـاسـيـماـ أـنـ جـلـ الـخـطـابـ هـمـ وـلـاةـ الـأـمـرـ، أوـ مـنـ يـمـلـهـمـ. وـالـعـصـرـ الـعـبـاسـيـ الـأـوـلـ يـعـدـ. مـنـ بـعـضـ الـوـجـوهـ.

⁽⁴⁾البيان والبيان، 24/1.

امتداداً للعصر الأموي؛ إذ لم يخلُ من الفتن والثورات وعدم الاستقرار السياسي، الذي يُعدُّ مرتعاً خصياً لازدهار الخطابة السياسية على وجه الخصوص.

وقد سلِّمت لنا خطبٌ عديدة لهذا العصر من غوايل الدهر، مبنية في أطروحة كتب الأدب والتاريخ، والكثير منها ذو مضامين سياسية، ومنها ما يُمسِّ السياسة مسَّاً رفيفاً، كبعض الخطب الدينية والخلفية. وما وصل إلينا من الخطب السياسية يمكن أن يقسم إلى ثلاثة أقسام؛ أولها: الخطب الرسمية، التي قالها الخلفاء، ومن يمثلهم من الولاة والأتىاع، متحدثين عن سياستهم العامة في الحكم، ومنهجهم المتبغ في إدارة الدولة. وثانيهما: الخطب الحزبية، وهي الخطب التي قيلت في ميدان الصراع السياسي (والابيديولوجي)، بين أرباب الأحزاب السياسية الدينية، وتحصر في هذا العصر بين العباسين وأآل علي، إذ ضعف أمر الخوارج، واقتصر خطابهم الديني والسياسي على بضع رسائل، وكذلك من الخطب الحزبية خطب الفتنة والثورات العسكرية؛ كما في فتنة الأمين والمأمون. وثالثها: الخطب الحزبية، التي يستفر فيها خطباء الجنود، ويبيّنون فيهم روح العزيمة والحماسة؛ كما في معارك نشوء الدولة العباسية. إلا أن التقسيم على هذا النحو، في هذا العصر، لا يسلم من حيَّف؛ إذ إن التداخل بين الموضوعات كبير، فعندما يتحدث الخليفة عن سياساته يعرض في الوقت ذاته بخصوصه في العقيدة السياسية، وللنذهب الفكري، ذاكراً في بعض الأحيان، حججه وأرائه، بل وحججه الخصم أيضاً، وكأنه في معرض حجاج وجدل. لذا أثرت الحديث عن الخطابة السياسية في هذا العصر دون هذا التقسيم، مع مراعاة الترتيب الزمني للخلفاء.

ولعل أشهر خطباء السياسة في هذا العصر كانوا من بنى هاشم، الذين كان لهم باعًّا مديد في الخطابة واللسان والفصاحة، منذ رسول الله ﷺ؛ إمام البلاء وسيد الخطباء، السلف والخلف في ذلك سواء، سُئل سعيد بن المسيب: من أبلغ الناس؟ فقال: رسول الله ﷺ. فقال السائل: إنما أعني من دونه. فقال: معاوية وابنه، وسعيد وابنه، وإن ابن الزبير لحسن الكلام، ولكن ليس على كلامه ملح، فقال له رجل: فاين أنت من على وابنه، وعياس وابنه؟ فقال: إنما أعنيت من تقاربت أشكالهم، وتدارنت أحوالهم، وكانوا كسيهان الجبعة، وبنو هاشم أعلام الأنام، وحكام الإسلام⁽⁵⁾.

وقد كشف العباسيون عن مواهب خطابية نادرة، ومقدرة بلاغية فائقة، يقول الجاحظ في بيان بلاغتهم: "وجماعة من ولد العباس في عصر واحد، لم يكن لهم نظاء في أصالة الرأي، وفي الكمال والجلالة، وفي العلم بقريش والدولة، وبرجال الدعوة، مع اليان العجيب، والغور البعيد، والغافوس

⁽⁵⁾ رهر الأداب ومر الأباب، للحصري الغمرواني، 1/54، وعنى به (سعيد وابنه): سعيد بن العاص من بنى أمية، كان من كتب القرآن لشنان بن عقان ﷺ، (ت: نحو 59 هـ). أتى ابنه فصورو بن سعيد، المعروف بالأشدق وهو أحد التابعين، سخر على عبد الملك، وغلب على دمشق، ثم ظفر به عبد الملك وقتلته بعد أن أخطأه الأمان، سنة 70 للهجرة. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، 517/4 – 521. والبداية والنهاية، لأبي كثير، 292/8 – 296.

الشَّرِفَة، وَالْأَقْدَارِ الرَّفِيعَة؛ وَكَانُوا فَوْقَ الْحُطَبَاءِ، وَفَوْقَ أَصْحَابِ الْأَخْبَارِ؛ وَكَانُوا يَجْلُونَ عَنْ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ إِلَّا أَنْ يَصِفَ الْوَاصِفَ بِعِصْمِهِ بَعْضَ ذَلِكَ⁽⁶⁾.

وَمِنْ خُطَبَاءِ الْعَبَاسِيِّينَ أَبُو الْعَبَّاسِ السَّفَّاحِ وَآخُوهُ الْمُصْوَرِ وَأَعْمَامِهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَلَىٰ وَدَاوُدُ بْنُ عَلَىٰ؛ الَّذِي أَشَادَ الْجَاحِظَ بِفَصْحَاتِهِ، قَالَ: "كَانَ أَنْطَقَ النَّاسَ، وَأَجْوَدُهُمْ ارْتِجَالًا وَاقْتِصَابًا لِلْقَوْلِ، وَيُقَالُ إِنَّهُ لَمْ يَتَقدَّمْ فِي تَحْبِيرِ خَطْبَةٍ قَطُّ. وَلِهِ كَلَامٌ كَثِيرٌ مَعْرُوفٌ مَحْفُوظٌ"⁽⁷⁾. وَقَالَ أَيْضًا: "وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَلَىٰ، وَدَاوُدُ بْنُ عَلَىٰ، يَعْدَلُانِ بَأْمَةَ الْأَمْمَ"⁽⁸⁾. وَمِنْ خُطَبَائِهِمْ صَالِحُ بْنُ عَلَىٰ، وَابْنُهُ عَبْدُ الْمَلِكِ، وَسَلِيمَانُ بْنُ جَعْفَرٍ وَالِيْ مَكَّةَ، وَقَدْ قِيلَ: إِنَّ أَهْلَ مَكَّةَ قَالُوا: "إِنَّهُ لَمْ يَرِدْ عَلَيْهِمْ أَمِيرٌ مَنْذَ عَقَلُوا الْكَلَامَ، إِلَّا وَسَلِيمَانُ أَبْيَنُ مِنْهُ قَاعِدًا، وَأَخْطَبَ مِنْهُ قَائِمًا"⁽⁹⁾.

وَمِنْ خُطَبَائِهِمُ الْخَلْفَاءِ أَيْضًا الْمُهَدِّيُّ وَالرَّشِيدُ وَالْمُؤْمِنُ، وَثُلَّةُ أَقْوَالِ تَشِيدَ بِفَصْحَاتِهِمْ وَلِسُوْنِهِمْ، وَمِنْ خُطَبَاءِ آلِ عَلَىٰ حَفَظِهِ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الْمَلْكِ بِـ(الْفَوْسِ الزَّكِيَّةِ)، وَآخُوهُ إِبْرَاهِيمُ، وَمِنْ غَيْرِ الْعَرَبِ الْبَرَامِكَةُ وَبْنُو سَهْلٍ وَطَاهِرُ بْنُ الْحَسِينِ، وَغَيْرُهُمْ.

ثانيةً. الخطابة السياسية وقضايا العصر:

اتَّخَذَتِ الثَّوْرَةُ الْعَبَاسِيَّةُ الْخَطَابَةَ أَدَاءً لِبَيَانِ حَقَّهَا فِي الْخِلَافَةِ، وَذَلِكَ مِنْ أَنَّ كَانَ الدُّعَوَةُ الْعَبَاسِيَّةُ فِي خَرَاسَانَ؛ إِذْ كَانَ وَسِيلَتِهِمْ لِتَأْبِيبِ أَبْتَاعِهِمْ عَلَىِ الْأَمْوَابِينَ، وَكَسْبِ التَّأْيِيدِ الْمَعْنَوِيِّ، وَحَنْهُمْ عَلَىِ الصَّبْرِ وَالْمَجَالَدَةِ فِي الْحَرْبَ، إِبَانَ مَرْحَلَةِ الثَّوْرَةِ الْعُلَيْنَةِ. وَمِنْ ذَلِكَ أَنَّ نَصْرَ بْنَ سَيَّارٍ وَالِيِّ الْأَمْوَابِينَ أَرْسَلَ جِيشًا لِحَارِيَةِ أَنْصَارِ الْعَبَاسِيِّينَ، فَالْتَّقَىُ بِهِمْ قَيْدَةُ بْنِ شَيْبِ الطَّائِيِّ قَرْبَ جَرْجَانَ، وَيُبَدِّلُ أَنَّ السُّودَةَ هَابِيُّو الْأَمْوَابِينَ، وَكَانَ لِقَاؤُهُمْ سَنَةَ 130 هـ، فَجَمِيعُ قَهْطَبَةِ أَنْصَارِهِ، وَأَخْطَبَ فِيهِمْ قَائِلًا⁽¹⁰⁾: "يَا أَهْلَ خَرَاسَانِ! هَذِهِ الْبَلَادُ كَانَتْ لِأَبَانِكُمُ الْأَوَّلِينَ، وَكَانُوا يَنْصُرُونَ عَلَىِ عُدُوِّهِمْ بِعَدْلِهِمْ، وَحَسْنِ سِيرِهِمْ، حَتَّىٰ يَدْلُوُو وَظَلَمُوا، فَسَخَطَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِمْ، فَانْتَزَعَ سُلْطَانُهُمْ، وَسَلَطَ عَلَيْهِمْ أَذْلَّ أَمَّةٍ كَانَتِ فِي الْأَرْضِ عِنْهُمْ، فَقَلَبُوهُمْ عَلَىِ بِلَادِهِمْ، وَاسْتَكْحُوا نِسَاءِهِمْ، وَاسْتَرْقُوا أُولَادِهِمْ". وَوَاضِعُ أَنَّ الْخَطَبَيِّ هُنَّا يَعْوَلُ عَلَىِ إِثْرَةِ النُّعَرَةِ الْعَصِيَّةِ عِنْدِ جَنْدِهِ الْحُرَاسَانِيِّينَ، وَاسْتَفَارُ مَشَاورُ الثَّارِ عَلَىِ مِنْ وَتَرِهِمْ، ثُمَّ يُبَيِّنُ لَهُمْ أَنَّ هُوَلَاءَ غَيْرُهُمْ وَيَدْلُوُ أَحْكَامَ اللَّهِ، كَمَا بَدَلَ أَجْدَادَهُمْ، "وَأَخْفَوْا أَهْلَ الْبَرِّ مِنْ عِتَّرَةٍ"⁽¹¹⁾ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَلَطُوكُمْ عَلَيْهِمْ لِيَتَقَمَّمُوكُمْ بِكُمْ، لِتَكُونُوا أَشَدَّ عَقُوبَةً؛ لَأَنَّكُمْ طَلَبَتُمُوهُمْ بِالثَّارِ. وَقَدْ عَاهَدَ إِلَيْ

⁽⁶⁾أَبْيَانِ وَالْأَيْنِ، 334/1.

⁽⁷⁾فَسَهِ 331/1.

⁽⁸⁾فَسَهِ 335/1.

⁽⁹⁾فَسَهِ 333/1.

⁽¹⁰⁾تَارِيخُ الْأَمْمَ وَالْمُلُوكِ، الْطَّبْرِيِّ 391/7 - 392.

⁽¹¹⁾بَيْنَرَهُ الرَّجُلُ: رَفِعَهُ وَعَشِيرَهُ وَكُلُّهُ.

الإمام أنكم تلقونهم في مثل هذه العدة فينصركم الله عز وجل عليهم، فنهزمونهم وتقتلونهم. وهذا للحظ أن أنصار الدعوة أعطوا الإمام قدرة على معرفة الغيب، وكشف حوارث المستقبل قبل وقوعها؛ ليضلوا بذلك أنفسك الجند، ويزيدوه ثقة بالنصر والغلبة، ولا سيما أن أهل خراسان لديهم استعداد قوي لتقبل هذه الأفكار؛ إذ وقع في نفوسهم. منذ أمد بعيد. أن في الملوك جزءاً إليها، ينتقل إليهم واحداً تلو الآخر، فكانوا يجدون ملوكهم وقوميهم، فربط العباسيون بين هذه التزعة وبين الدعوة لأن الرسول والرضا من آل محمد، وهي دعوة عبيدة إلى الفرس وأهل خراسان؛ لأنهم بهذه الدعوة، وبهذه الطريقة يزيلون الحكم الأموي الذي يضطهدتهم، ويستقون من العرب، الذين أذلواهم، ويرفون إلى منصب الخلافة أسرة تعرف بفضلهم في وصولها إلى الحكم، ومبادئها في الحكم والخلافة، ونظرتها إليها نظرة (ثيوقراطية) شبيهة بنظر الفرس أنفسهم إلى العرش والحاكم⁽¹²⁾. فالفرس يستنكرون الخروج على طاعة الملوك الشرعيين؛ لذا فإنهم يرون أن الأمويين اغتصبوا الحق الشرعي من أهله، آل البيت، وفق مبدأ وراثة الحكم، عندهم.

وما إن ظهر العباسيون بالخلافة حتى مضى خطباؤهم يؤكّدون أنهم أصحاب الحق الشرعي فيها، وأنهم أولى الناس بها، ويسعون سياساتهم تجاه الرعية، وكيف أداهم الله من حكم الأمويين وجورهم وانتقم لهم بأسيافهم، بعدما جاروا وظلموا، وجانبوا سنة الرسول الكريم ص في العدل والإنصاف، وانهكوا حرمات الدين، وقتلوا آل علي وشيعتهم قتلاً ذريعاً، وتركوههم طعمه للسيف والنار والتشريد. فهذا أبو العباس السفاح (ت 136 هـ) لما بُويع بالخلافة (سنة 132 هـ) في الكوفة، صعد أعلى المنبر. كما يرى. وصعد عمّه داود بن علي (ت 133 هـ) فجلس دونه، فخطب أبو العباس⁽¹³⁾ متحدثاً عن قربتهم من رسول الله ص، وأن الله اختارهم للإسلام، واصطفاهم له، وأيده بهم، وتلا آيات من القرآن الكريم خاصة بأهل البيت، كقوله تعالى: «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهّركم تطهيراً» [الأحزاب: 33/33]، قوله تعالى: «ما أفاء الله على رسوله من أهلي القرى، فلن يُؤْخِذُوه وللرسول ولذى القرى واليتامى» [الحشر: 7/59]، قوله سبحانه: «واعلموا إنما غُنمتم من شيء فَإِنَّ اللَّهَ خَمْسَةُ الرَّسُولِ وَلَذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى» [الأنفال: 8/41]. والمراد من الإitan بهذه الآيات الكريات إضفاء مزيدٍ من الشرعية على خلافتهم، وإعلاء مقامهم، ورفع شأنهم بين الرعية، والإيماء بنوع من الوصاية على سائر المسلمين، والقيام بأمور حكمهم من مبدأ الوراثة في الإسلام التي تحض العباسين، في مغالطة واضحة، دون سواهم.

⁽¹²⁾ ابن الأثير السياسي والإداري، محمد ماهر حادة، ص 7.

⁽¹³⁾ انظر: تاريخ الأمم والملوك، للطيري 7/425 – 426. والكاملي في التاريخ، لابن الأثير 8/5 – 9. والبداية والنتيجة، لابن حماد 45/10 – 46.

ثم عرض السفّاح في خطبه بالسيّة، من غلّة الشيعة قائلاً: «وزعمت السيّة الفسّالُ، أنَّ غيرنا أحقُّ بالرياسة والسياسة والخلافة مِنَا؛ فشاهد ووهُم! بِمِ وَلِمْ أَيُّهَا النَّاسُ؟ وَبِنَا هُدِيَ اللَّهُ النَّاسُ بَعْدَ ضلالِهِمْ، وَبِصَرِهِمْ بَعْدَ جَهَالَتِهِمْ، وَأَنْقَذَهُمْ بَعْدَ هَلْكَتِهِمْ، وَأَظْهَرَ بَنَا الْحَقَّ، وَأَدْخَلَنَا الْبَاطِلَ، وَأَصْلَحَ بَنَا مِنْهُمْ مَا كَانَ فَاسِدًا، وَرَفَعَ بَنَا الْخَيْرَيْةَ، وَتَمَّ بَنَا التَّقْيِيَةَ، وَجَمِيعَ الْفُرْقَةَ، حَتَّى عَادَ النَّاسُ بَعْدَ العِدَاوَةِ أَهْلَ تَعَاطُفٍ وَبَرٍ وَمُوَاسَةٍ فِي دِينِهِمْ وَدُنْيَاهُمْ، وَإِخْوَانًا عَلَى سُرِّ مُتَقَابِلِينَ فِي آخِرِهِمْ». ثم ذكر الخلفاء الراشدين، وأثنى عليهم، فذكر عذّلهم وعطاهم وأمرهم بالشُورى، وخرجوهم من الدنيا خِمَاصاً. ثم وَثَبَّ بَنُو حَرَبٍ وَمَرْوَانٍ فَابْتَزُوهَا، وَتَدَاوِلُوهَا بَيْنَهُمْ، فَجَارُوا فِيهَا، وَاسْتَأْثَرُوا بِهَا، وَظَلَمُوا أَهْلَهَا، فَأَمْلَى اللَّهُ لِهِمْ حِيَنًا، حَتَّى آسَفُوهُ^(١٤)، فَلَمَّا آسَفُوهُ انْتَقَمُ مِنْهُمْ بِأَيْدِيْنَا، وَرَدَ عَلَيْنَا حَقَّنَا، وَتَدَارَكَ بَنَا أَمْتَنَا، وَوَلَّ نَصْرَنَا، وَالْقِيَامَ بِأَمْرِنَا؛ لِيمَنَّ بَنَا عَلَى الَّذِينَ اسْتَضْعَفُوا فِي الْأَرْضِ، وَخَتَمَ بَنَا كَمَا افْتَحَ بَنَا. وَإِنِّي لَأَرْجُو أَلَا يَاتِيكُمُ الْجُلُوْرُ مِنْ حِيَثُ أَتَاهُمُ الْخَيْرُ، وَلَا الْفَسَادُ مِنْ حِيَثُ جَاءَكُمُ الصَّلَاحُ، وَمَا تَوَفِّقُنَا، أَهْلُ الْبَيْتِ، إِلَّا بِاللَّهِ». .. والمُظْنُونُ أَنَّ السَّفَاحَ يُشَيرُ هُنَّا، إِلَى فَكْرَةِ الْمَهْدِيِّ الْمُتَظَهِّرِ الَّتِي سَيُظَهِّرُ فِي آخرِ الزَّمَانِ وَيَمْلِأُ الْأَرْضَ عَدْلًا بَعْدَ أَنْ مُلْتَثِّلَ جُورًا وَظَلَمًا، كَمَا يُشَيرُ بِذَلِكَ قَوْلُهُ: (لِيمَنَّ بَنَا عَلَى الَّذِينَ اسْتَضْعَفُوا)، (وَاخْتَسَمَ بَنَا كَمَا افْتَحَ بَنَا). وَهَذَا مَا يَدُوِّي أَيْضًا عَلَى نَحْوِ أَوْضُوحٍ فِي كَلَامِ عَمِّهِ دَاؤِدَ، حِيثُ يَقُولُ إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ سَيُظَلِّلُ فِيهِمْ إِلَى أَنْ يُسْلِمُوهُ إِلَى الْمَسِيحَ الْمُكَلَّبِ، إِذْ مِنَ الْمُعْلُومِ أَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحَادِيثِ النَّوْيَةِ الْوَارَدَةِ فِي أَمْرِ الْمَهْدِيِّ تُشَيرُ إِلَى أَنَّهُ مِنْ آلِ الرَّسُولِ ﷺ، وَأَنَّهُ يَظْهُرُ قَبْلَ نَزُولِ الْمَسِيحِ ﷺ. كَمَا أَنَّ الْحَدِيثَ عَنِ الْأُمُوْرِيْنَ وَأَنَّهُمْ مُلْوَّذُ الْأَرْضِ جُورًا وَظَلَمًا يُؤْكِدُ أَنَّهُمْ يَشِّرُونَ إِلَى هَذِهِ الْفَكْرَةِ.

ثُمَّ يَوْجِهُ خَطْبَاهُ إِلَى أَهْلِ الْكُوفَةِ، فَيَقُولُ: «يَا أَهْلَ الْكُوفَةِ! أَنْتُمْ مُحْبَّتُنَا، وَمِنْزَلُ مُودَتِنَا، أَنْتُمُ الَّذِينَ لَمْ تَغْيِرُوْنَا عَنْ ذَلِكَ، وَلَمْ يَشِّرُوكُمْ عَنْ ذَلِكَ تَحْمَلُ أَهْلُ الْجُلُوْرِ عَلَيْكُمْ، حَتَّى أُدْرِكُمْ زَمَانًا، وَأَتَاهُمُ اللَّهُ بِدُولَتِنَا؛ فَأَتَمْ أَسْعَدَ النَّاسَ بَنَا، وَأَكْرَمَهُمْ عَلَيْنَا. وَقَدْ زَدْتُمْ فِي أَعْطِيَاتِكُمْ مِنْهُمْ فَاسْتَعِدُوْنَا، فَإِنَّ السَّفَاحَ الْمُبِيْعَ، وَالثَّاثِرَ الْمُبِيْرَ^(١٥).» وَهَذَا التَّوْجِهُ إِلَى أَهْلِ الْكُوفَةِ يَحْمِلُ فِي تَضَاعِيفِهِ مَفْزِيْ سِيَاسِيَّاً؛ إِذَا إِنَّ أَهْلَ الْكُوفَةِ شِيَعَةً عَلَى ﷺ وَآلِهِ، وَلَيْسَ الْعَبَاسِيْنَ، فَلَا يَدِيْنَهُمْ اسْتَشْعَرُوْنَ فِي أَنْفُسِهِمْ خَيْرَ الْأَمْلِ، وَمَرَارَةِ الْأَسْسِيْ، وَحَرَارةِ الْمُوْجِدَةِ، بِاِنْتِقَالِ الْخَلَافَةِ إِلَى آلِ الْعَبَاسِ، فَلَا غُرُورٌ إِنَّ مَا لِأَهْلِ السَّفَاحِ وَلَا يَنْهُمْ فِي الْكَلَامِ؛ لَا سُرْضَانِهِمْ وَضَمَانِ سُكُوتِهِمْ فِي الْوَقْتِ ذَاتِهِ، وَلَا سِيمَا أَنَّ أَبَا الْعَبَاسِ يَخْطُبُ وَجْهُهُ طَارَدَ فَلُولَ الْأُمُوْرِيْنَ، وَلَمْ يَسْتَقِرْ بِهِ الْمَقَامُ حَتَّى وَصَلَّتْ إِلَيْهِ رِسَالَةُ صَالِحٍ بْنِ عَلِيِّ الْعَبَاسِيِّ، وَفِيهَا: «إِنَا

^(١٤) آسَفُوهُ: أَخْضُرُوهُ، وَفِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ: (فَلَمَّا آسَفَنَا اتَّقَنَّا مِنْهُمْ) [الزُّخْرُف: 43].

^(١٥) أَنْبَيْرُ: يَقْسِلُ بَارِ الشَّيْءِ بَوْرًا وَتَوْرًا: هَلْكَ وَكَسَدَ وَنَعْطَلَ، وَأَبَيَارَهُ: أَهْلُكَهُ، وَالْمَعْنَى: أَنَّهُ سَخَنَ كَرِيمَ إِلَى حَدِ الْبَلَافِ الْمَالِ، وَكَدَا النَّعْيُ لَفْبِ السَّفَاحِ — كَمَا يَوْيِي بَعْضُهُمْ — ثُمَّ اتَّصَرَفَ مَعْنَادَ إِلَى سَفَاقِ الدَّمَاءِ؛ لَا قَامَ بِهِ سَفَاقُ دَمَاءِ بَنِي أَمْيَةِ.

أَبْعَدَنَا عَدُوُّهُ الْجَعْدِيُّ، حَتَّى أَجْهَانَاهُ إِلَى أَرْضِ عَدُوِّهِ شَيْهِهِ فَرْعَوْنُ، فَقَتَلَهُ بِأَرْضِهِ^(١٥). وَقَدْ أَرْدَفَ السَّفَّاحَ بَلِينَ كَلَامَهُ جَزِيلَ عَطَائِهِ، وَالْمَالِ سَلاحَ لَا يُثْلِمُ فِي السِّيَاسَةِ. وَقَدْ أَحْسَنَ الْعَبَاسِيُّونَ اسْتِخْدَامَهُ، كَمَا أَحْسَنَ بَنُو أُمَّةٍ ذَلِكَ مِنْ قَبْلِ.

وَقَدْ كَانَ السَّفَّاحُ مَوْعِدُوكَ فِي تَلْكَ الْخُطْبَةِ، فَاشْتَدَّ بِهِ الْوَعْكُ، فَجَلَسَ عَلَى الْمِنْبَرِ، وَقَامَ عَمَّهُ دَاوِدُ بْنُ عَلَيِّ دُونَهُ عَلَى مَرَاقِي الْمِنْبَرِ، وَخَطَبَ، وَيَكِنَ إِجْمَالَ خَطْبَتِهِ^(١٦) بِالنَّقَاطِ الْأَتِيَّةِ:

1- إِنَّ الْعَبَاسِيِّينَ لَمْ يَخْرُجُوا فِي طَلَبِ الْخِلَافَةِ لِغَايَةِ دِينِيَّةٍ: "إِنَّا، وَاللَّهُ، مَا خَرَجْنَا فِي طَلَبٍ هَذَا لِأَمْرٍ لِكَثِيرٍ لِجِئْنَا وَلَا عَقِيَّانَا"^(١٧)، وَلَا خَيْرَ نَهَرًا، وَلَا نَبْنِيَّ قَصَراً، وَإِنَّمَا أَخْرَجْنَا الْأَنْقَةَ مِنْ ابْتِزَازِهِمْ حَقَّنَا، وَالْغَضْبُ لِبَنِيِّنَا، وَمَا كَرِّنَا^(١٨) مِنْ أُمُورِكُمْ...". فَشَمَّةُ، إِذنُ، ثَلَاثَةُ أَسْبَابٍ لِطَلَبِ الْخِلَافَةِ، أُولَئِكَ هُوَ إِحْسَاسُهُمُ الْمُضَّ بِابْتِزَازِ الْأَمْوَالِينَ حَقَّهُمُ فِي الْخِلَافَةِ، وَهُمْ أَبْنَاءُ عَمِ الرَّسُولِ^(١٩)، الَّذِينَ أَذْهَبَ اللَّهُ عَنْهُمُ الرِّجْسَ وَطَهَرَهُمْ تَطْهِيرًا، وَالَّذِينَ نَصَرُوا رَسُولَ اللَّهِ وَدُعُوتَهُ، بِخَلْافَ بَنِيِّ أُمَّةٍ، الَّذِينَ نَاصُوبُ الدِّعَوَةَ مِنْذَ بِدَائِتِهَا الْعَدَاءُ، وَلِمْ يُؤْمِنُوا حَتَّى فَتَحَ اللَّهُ عَلَيِّ رَسُولُهُ، وَكَانَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ مِنَ الظَّلَّاقِاءِ، ثُمَّ بَغُوا وَاعْتَدُوا وَاغْتَصَبُوا حَقَّ الْبَيْتِ، وَفَتَكُوا بَالَّا عَلَيِّ وَشَيْعَتِهِمْ، وَهَذَا هُوَ السَّبِبُ الثَّانِي لِخَرْوَجِ الْعَبَاسِيِّينَ عَلَيْهِمْ كَمَا يَدْعُونَهُنَّ. وَالْحَدِيثُ عَنْ مُحَمَّدٍ أَنَّ عَلَيِّ حَدِيثٍ مُؤْثِرٍ يَسْتَمِيلُ أَهْلَ الْكُوفَةِ الَّذِينَ يَخْطُبُ فِيهِمُ الْسَّفَّاحُ وَعَمَّهُ دَاوِدُ، وَكَثِيرًا مَا اسْتِعْدَلَ هَذَا الْحَدِيثُ الْمُشَاعِرُ وَالْأَحْسَاسِ، مِنْ أَسْتَهْدَادِ الْحَسَنِ^(٢٠)! وَحَقًا، أَخْذَ الْعَبَاسِيِّينَ عَلَى أَنْفُسِهِمُ الْثَّارُ لِدَمَاءِ الْحَسَنِ وَغَيْرِهِ مِنْ بَنِيِّ عَلَيِّ^(٢١)، وَمُضْطَوْنَ يَفْتَكُونَ بِالْأَمْوَالِ فَتَكًا ذَرِيعًا، وَلَمْ يَتَغَيَّرُ خَطَابُهُمُ السِّيَاسِيُّ مِنْ بَنِيِّ عَمِّهِمْ حَتَّى نَاقْشُهُمُ عَلَى الْخِلَافَةِ وَرَأُوا أَنَّهُمْ أَحَقُّ بَهَا مِنْهُمْ. أَمَّا السَّبِبُ الثَّالِثُ فَشَغَلَ الْعَبَاسِيِّينَ وَاهْتَمَمُوهُمْ بِأَمْرِ الرَّعْيَةِ، وَمَا لَحْقَهَا مِنْ جُورِ بَنِيِّ أُمَّةٍ وَاسْتِثْنَاهُمْ بِالْفَيْءِ، وَتَعْطِيلِ الْحَدَودِ، وَخُوْذُهُمْ مِنْ مَآخذِهِ!

2- إِنَّ بَنِيِّ أُمَّةٍ ظَلَمُوا النَّاسَ، وَاسْتَأْنُوا بِالْفَيْءِ مِنْ دُونِهِمْ: "تَبَّأْ تَبَّأْ لِبَنِيِّ حَرْبٍ بْنِ أُمَّةٍ وَبَنِيِّ مَرْوَانَ! أَتَرَوْا فِي مُدْتَهُمْ وَعَصْرِهِمُ الْعَاجِلَةَ عَلَى الْأَجِلَّةِ، وَالْدَّارِ الْفَانِيَةَ عَلَى الدَّارِ الْبَاقِيَةِ، فَرَبَّكُوا الْأَنَامَ، وَظَلَمُوا الْأَنَامَ، وَانْتَهَكُوا الْحَارِمَ، وَغَشُّوا الْجَرَائِمَ، وَجَارُوا فِي سِيرَتِهِمْ فِي الْبَلَادِ، وَسَتَهُمْ فِي الْبَلَادِ، الَّتِي بِهَا اسْتَلَذُوا تَسْرِيْلَ الْأَوْزَارِ، وَتَحْلِيبَ الْأَصَارِ، وَمِرْحَوْا فِي أَعْنَى الْمَعَاصِيِّ، وَرَكَضُوا فِي مَيَادِينِ

^(١٦) تاريخ الأسم والملوك، 441/7. والمحدى؛ هو مروان بن محمد، آخر حلفاء بني أمية، ينسب إلى المحعد بن درهم مزدبه ومعلمه؛ وينسب إلى المحعد الغربى بـ(العبر)، وتفى الصفات وما إليها، وقد قتله خالد القسري سنة 124 هـ، بالكرفة، بعد أن

أنهى الغزو بـ(حلق القرآن). انظر: تاريخ الأسم والملوك 98/5، والتكامل 21/5 - 22، وسفر أعلام النساء 217/6.

^(١٧) تاريخ الأسم والملوك، للطبرى 426/7 - 428. والتكامل، لابن الأثير 9/5 - 11. والبداية والنهاية، لابن كثير 46/10 - 47.

^(١٨) التَّحْجُنُ: الْفَضْلَةُ، وَالْعَقِيَّانُ: النَّدْهَبُ الْخَاصُّ.

^(١٩) كرِّنَا: أَهْسَأْ وَشَعَلَنا.

الغَيْ، جَهْلًا بِاسْتِدْرَاجِ اللَّهِ، وَأَمْنًا لِكُرِّ اللَّهِ؛ فَأَنَّا هُمْ بَاسِ اللَّهِ يَأْتَانَا وَهُمْ نَائِمُونَ⁽²⁰⁾؛ فَأَصْبَحُوا أَحَادِيثَ، وَمُزِّقُوا كُلَّ مُعْزَقٍ⁽²¹⁾، «فَبَعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ»⁽²²⁾). وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ الطَّعْنَ فِي بَنِي أُمَّةٍ، عَلَى هَذَا النَّحْوِ، تَأْلِيدُ لِبْنِي الْعَبَّاسَ وَدِعْوَتِهِمْ، وَحِجَّةُ لَهُمْ فِي ثُورَتِهِمْ، وَفِيمَا فَعَلُوهُ بِهِمْ مِنْ تَكْيِيلٍ وَتَقْتِيلٍ.

3. إِنَّهُمْ مَا زَالُوا مَظْلُومِينَ مَقْهُورِينَ، حَتَّى أَنَّا هُنَّ لَهُمْ شَيْعَتُهُمُ الْخُرَاسَانِينَ: «فَأَحْيَا بِهِمْ حَقَّنَا، وَأَفْلَحَ بِهِمْ حُجَّتَنَا، وَإِظْهَرَ بِهِمْ دُولَتَنَا، وَأَرَادُكُمُ اللَّهُ مَا كَتَمْ بِهِ تَسْتَعْرُونَ، وَإِلَيْهِ تَشْفُونَ، فَأَظْهَرُ فِيكُمُ الْخَلَافَةَ مِنْ هَاشِمَ، وَبِيَضِّ بَهْوَهُكُمْ».

4. إِنَّهُمْ سَيْطَلُونَ وَلَا هَذَا الْأَمْرُ، إِلَى أَنَّ: «نَسْلَمَهُ إِلَى عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ التَّقِيَّةِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ عَلَى مَا أَبْلَانَا وَأَوْلَانَا».

وَإِذَا كَانَتْ هَذِهِ الْأَدْعَاءَاتُ مَفْهُومَةً وَمَسْوَغَةً مِنَ النَّاحِيَةِ السِّيَاسِيَّةِ، فَإِنَّ مَسْأَلَةَ بَقَائِهِمْ فِي الْحُكْمِ إِلَى أَخْرِ الزَّمَانِ، حَتَّى يُبَيِّنَ «الْمِسْيَحُ الْمُحَلَّصُ»، تَغْدُو مَلْفَتَةً لِلنَّظرِ، وَهِيَ مَبْنِيَّةٌ كَمَا أَعْنَدَهُ عَلَى جَمِيعِهِمْ مِنْ الْأَحَادِيثِ وَالْأَثَارِ، الَّتِي رُوِيَتْ عَنِ الرَّسُولِ ﷺ بِطَرْقِ شَتِّي⁽²³⁾، وَجَلَّهَا يَنْهَا هَذَا الْمَذْهَبُ، خَوْهُ: «الْخَلَافَةُ فِي وَلْدِ عَمِيِّ وَصَنْوَانِيِّ حَتَّى يَسْلُمُوهَا إِلَى الْمِسْيَحِ»⁽²⁴⁾. وَكَثِيرٌ مِنْ هَذِهِ الْمَرْوِيَّاتِ، وَضَعُفَ لِأَسَابِيبِ سِيَاسَيَّةٍ، وَلِعُلَمَاءِ الْحَدِيثِ فِيهَا آرَاءٌ وَمَوَاقِفٌ؛ مِنْ حِيثِ الصَّحَّةِ وَالضَّعْفِ وَالوَضْعِ وَالْأَنْتَهَالِ وَمَا إِلَيْهِ. إِلَّا أَنَّ الْهَمَّ لِدِي النَّاسَةِ هُوَ تَرْوِيجُهَا وَالتَّوْسِلُ بِهَا؛ لِتَحْقِيقِ مَأْرِيَّهُمْ فِي الْحُكْمِ، وَأَحِيَا نَّكُونَ تَأْلِيدِ مَذَاهِبٍ فَكَرِيَّةٍ أَوْ مَذَهِبِيَّةٍ. الْمَهْمَّ أَنَّ الْعَبَّاسِيِّينَ كَانُوا يَتَصَوَّرُونَ. وَفِقْهُ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ وَالْأَثَارِ - بَقَائِهِمْ فِي الْحُكْمِ إِلَى آخِرِ الزَّمَانِ.

وَعَلَى هَذِهِ الْجَادَةِ السِّيَاسِيَّةِ، سَارَتْ خُطُوبُ مَطَالِعِ الْعَصْرِ الْعَبَّاسِيِّ الْأَوَّلِ، فِي عَهْدِ السَّفَّاحِ؛ إِذْ تَعَاوَرَتِ الْمَعْانِي وَالْأَفْكَارُ السِّيَاسِيَّةُ ذَاتَهَا؛ مِنْ حِيثِ بَيَانِ حَقَّهُمْ فِي الْخَلَافَةِ، وَالْتَّعَاصِيَّةُ الدِّينِيَّةُ لِهَذَا الْحَقِّ، عَنْ طَرِيقِ قِرَابَتِهِمْ مِنَ الرَّسُولِ ﷺ، وَكَوْنِهِمْ أَهْلَ بَيْتِ النَّبِيِّ ﷺ «أَهْلُ الرَّأْفَةِ وَالرَّحْمَةِ»، وَأَحَقُّ النَّاسِ بِوَرَاثَةِ النَّبِيِّ ﷺ، وَكَوْنِهِمْ أَهْلَ بَيْتِ النَّبِيِّ ﷺ، وَأَحَقُّ النَّاسِ بِوَرَاثَةِ النَّبِيِّ ﷺ، وَمَا إِلَيْ ذَلِكَ مِنْ دَلَائِلٍ وَحَجَّجٍ، يَسْوِقُهَا خُطَابَاؤُهُمْ وَكَاتِبَاهُمْ فِي هَذَا السَّبِيلِ.

وَكَذَلِكَ يَبْيَتْ خُطُوبُ هَذِهِ الْفَتَرَةِ مَظَالِمِ الْأَمْرِيَّينَ - مِنْ وَجْهَةِ نَظَرِ الْعَالَمِ - وَأَنْزَلَتْ عَلَيْهِمْ وَعْدَهُمْ. وَعَلَى النَّقِيقِ أَشَادَتْ بِأَهْلِ خَرَاسَانَ، شَيْعَتْهُمْ وَأَنْصَارَهُمْ، الَّذِينَ ابْتَعَثُهُمُ اللَّهُ؛ لِيَكُونُوا سَيِّداً فِي تَحْقِيقِ إِرَادَتِهِ سُبْحَانَهُ - كَمَا يَرَوُنَ - فِي رَدِّ مِيرَاثِ الرَّسُولِ ﷺ، فِي الْخَلَافَةِ عَنِهِ، وَذَلِكَ كَلَّهُ بِبَيَانِ رَائِعٍ، وَخُطُوبَ قِيمَةٍ،

⁽²⁰⁾ إِشارةٌ إِلَى غُرْلَهُ تَعَالَى: «لَا يَأْمُنُ أَهْلُ الْقَرْبَى أَنْ يَأْتِيهِمْ بِآسَايَاتِنَا وَهُمْ نَائِمُونَ» [الأعراف: 97/7].

⁽²¹⁾ في القرآن الكريم: «فَعَلَّمَنَا أَحَادِيثَ، وَمَرْتَأَنَا مُكَلَّمَاتٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذَّاتٍ لِكُلِّ صَبَرٍ شَكُورٍ» [سَيِّد: 19/34].

⁽²²⁾ لِلْمُؤْمِنِ: 41/23.

⁽²³⁾ انْظُرْ: تاريخُ الْخَلَافَةِ، مُلَالُ الدِّينِ السِّيَرِيِّ، ص 18 - 21.

⁽²⁴⁾ رِوَادُ الظَّرِيْفِ فِي المُعْجمِ الْكَبِيرِ، تَقْلِيْدُ عَنْ تَارِيخِ الْخَلَافَةِ، السِّيَرِيِّ، ص 20.

وقول بارع، وبلاحة وصلة إلى أعماق النفوس⁽²⁵⁾. إضافة إلى بيان سياستهم في الرعية، والموازنة بين حُكمهم، وحُكمبني أميَّة، كقول السفّاح: «وَاللَّهِ لَا أُعَدُّكُمْ شَيْئاً وَلَا أُنَوْدُكُمْ، إِلَّا وَفِتَّ بِالْوَعْدِ» والوعيد، وألْعَمْنَ اللَّذِينَ حَتَّى لَا تَنْفَعُ الشَّدَّةُ، وألْغَمَنَ السِّيفَ إِلَّا فِي إِقَامَةِ حَدٍّ، أَوْ بِلُوْغِ حَقٍّ، وألْعَبَنَكُمْ حَتَّى أَرِيَ الْعَطِيَّةَ ضِيَّاعاً⁽²⁶⁾، وكقول عمه داود بن علي عليهما السلام: «لَكُمْ ذَمَّةُ اللَّهِ تَبارَكَ وَتَعَالَى، وَذَمَّةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَذَمَّةُ الْعَبَّاسِ رَحْمَةُ اللَّهِ أَنْ تَحْكُمْ فِيهِمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَنَعْلَمُ فِيهِمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»⁽²⁷⁾. وتعكس هذه الخطبة حرصن العباسين على بيان شرعية خلافتهم ونظرتهم في الحكم، ريشما ثبت أركانهم في السلطة. أما العمل بالكتاب والسنّة بوصفهما دستوراً للحكم، والسير بسيرة رسول الله ﷺ كما كان الأمر في عهد الخلفاء الراشدين أو عمر بن عبد العزيز في العصر الأموي، فلم يجده واقعاً حياً في الدولة العباسية؛ إذ لم يكن الخليفة العباسي أقل منبني أميَّة إقبالاً على مَنَعِ الملك والسلطة، والإسراف في الإنفاق والعطايا، وحصر ولادة العهد ببني العباس، خلافاً لمبدأ الشورى، والاعتماد على سياسة القوة والبطش في سبيل توطيد الحكم.

وبعد أن اعتلى المنصور سُدَّةُ الخلافة (136-158 هـ)، طرأت أحداثٌ جديدة على الواقع السياسي آنذاك، إذ اضطربت تيارات سياسية، وثارت فتن وخصوصيات، وأكبتها الخطابة. على نحو ممِيز وإن قصرت عن مرتبة الترسُّل في حلبة هذا المضمار. ومن هذه الأحداث: الخلاف بين آل علي والمنصور على الخلافة، وثورة عمه عبد الله بن علي للسبب ذاته، ومقتل أبي مسلم الخراساني قائد ثورتهم، ومشكلة ولادة العهد. وجُلَّ هذه الخطبة تضمنت منهج الخليفة في سياسة الحكم وتبييره.

ولعلَّ أبرز هذه الأحداث، ما كان من ثورة محمد بن عبد الله الملقب بالنفس الزكية (سنة 145 هـ)⁽²⁸⁾، وكان خطيباً فذاً. وقد رأى آل علي أن العباسين اغتصبوا الأمر منهم، ونالوه بشيعتهم وأعوانهم الخراسانيين، وأنهم أحق الناس بوراثة الرسول ﷺ، فهم بنو ابيته، وأصحاب السابقة في الإسلام. وكان المنصور سياسياً بارعاً، وخطيباً ملعيَاً، فقابلهم الحجة بالحجّة والسيف بالسيف. ومثل هنـا خطبة المنصور حينما بلغه خروج محمد (النفس الزكية) عليه؛ إذ صعد المنبر، وأطال السّكوت، ثمَّ افترع الخطبة، ثم قال:

مالِيْ أَكْفِيْ فَعَنْ سَفَرِ وَيَشْتَمِيْ وَلَوْ شَتَمْتَ بَنِي سَفَرٍ لَقَدْ سَكَنُوا!

⁽²⁵⁾ الخطابة (أصولها، تاريχها في أزهر عصرها عند العرب)، للشيخ محمد أبو زهرة، ص 125.

⁽²⁶⁾ تشرح بمحاجة العلامة، ابن أبي الحديد 2/487.

⁽²⁷⁾ تاريخ الأمم والملوك، للطبرى، 7/427. والتكامل، ابن الأثير، 10/5.

⁽²⁸⁾ انظر: تاريخ الأمم والملوك، 8/92 وما بعدها.

لبنست الخاتمان: الجهل والجبن⁽²⁹⁾

جهلًا على وجينا عن عذوفهم

ثم جلس ، وقال:

فأليق عن رأس القباغ ولم أكن

لأشف فم لا إحدى العظام

والله لقد عجزوا عن أمر قمنا به ، فما شكرنا الكافي ، ولقد مهدوا فاستوعروا ، وغمطوا الحق وغمضوا ، فماذا حاولوا؟ أشرب رقنا على غصص ، أم أقيم على ضيم ومفضض؟ والله لا أكرم أحداً ياهانة نفسي ؛ والله لشن لم يقبلوا الحق ليطلبته ثم لا يجدونه عندي ، والسعيد من وعظ بغیره⁽³⁰⁾ . والمنصور في هذه الخطبة يلخص ما فعله في غيرها من الخطب أو ما جاء في رسالته المعرفة إلى النفس الركبة ؛ إذ يشير من خلال توظيف الآيات الشعرية إلى حلمه علىبني عمه ، ومراعاته حق الرحم التي تجمع بينهم ، في الوقت الذي يخرون عليه ويقدحون في خلافته ويزرون به ؛ جهلاً منهم بحقه عليهم ، وجينا عن عدوهم ! فقد اغتصب بنو أمية حقهم في الخلافة ، ولم يتمكنا من استرداده ، إلى أن جاء العباسيون واتقعوا لهم منهم. إلا أنبني على كفروا نعمتهم واستغثروا ما قاموا به ، وأنكروا حقهم في ولادة المسلمين . ولذا يلحا النصورو إلى أسلوب التهديد والوعيد بعد أن كشف الحاجة وأقام البينة ، و(sعيد من وعظ بغیره) ؛ إشارة منه إلى ما جرى لبني أمية ، وعمة عبد الله بن علي منافسه على الخلافة ، وأبي مسلم الخراساني ، وغيرهم. وعلى هذه الشاكلة من الأسلوب القوي الجزل المتين ، الذي يترسم أسلوب الحاجاج في خطبه ومحاكيه ، والذي يخاطب الفكر والوجدان ، فيلذهما معاً ، اصطبغت أغبل خطب مطالع هذا العصر.

وبعد المنصور مالت الخطابة عامة إلى الجانب الوعظي ذي المضامين الدينية ، مع مواكبتها لأحداث العصر؛ ولكن على غير ما كان زمن السفاح والمنصور ، إذ قل الخارجون على الخلافة ؛ لشدة بطش العباسيين بهم ، وضفت إلى حد ما. حركات الخوارج ، فلم يكن إلا السيف والبارود ، أو الخنوع والإذعان ؛ ولذا ضفت الخطابة السياسية ؛ لأنها إنما تزدهر حين تكفل للناس حرياتهم السياسية ، على نحو ما كان الشأن في عصربني أمية ، أما في هذا العصر فقد أخذ العباسيون الناس بالشدة ، فضفت الأحزاب السياسية وفتيت ، أو ذات حريتها في سلطانهم الباطش بكل من حدتها نفسه بخروج عليهم ، بل بخلاف أو ما يشبه الخلاف⁽³¹⁾. ييد أن ذلك لا يعني عدم وجود ثورات على العباسيين ، إذ ثار غير واحد من آل علي ، منهم الحسين بن علي الذي خرج في زمن الهادي (169-170 هـ) في الحجاز ، وقد

⁽²⁹⁾هذا البيان لـ (عقب بن أم صاحب) من قصيدة ، في محارات ابن الشجاعي ، ص 8 ، باختلاف في الرواية والترتيب.

⁽³⁰⁾لاريغ الأمم والملوك ، للطبرى 92/8. ومرجع النهب ومعادن المجرور ، للمسعودى 310/3. وعظ الخلق ، أنكره ، وهو بعلمه ، وخط النعمة: شكرها ولم بشكرها. وغضض الشيء: استخره واستغصره ، وغضض النعمة: لم بشكرها. والرثى: الرثاء في الماء من قلبي وغموري ، والماء الكثير؛ ورثق الماء زلقاً ورثقاً: كثيرة.

⁽³¹⁾العصر العباسى الأول ، شرقى ضيف ، ص 450.

أثَرَ عَنْهُ خَطْبَةً، قَالَ فِيهَا: «أَيُّهَا النَّاسُ! أَنَا إِنْ رَسُولُ اللهِ، فِي حَرَمِ رَسُولِ اللهِ، وَفِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللهِ، وَعَلَى مِنْبَرِنِيَّ اللَّهُ، أَدْعُوكُمْ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ، وَسَنَّةِ نَبِيِّكُمْ، فَإِنْ لَمْ أَفِكُمْ بِذَلِكَ، فَلَا يَبْعَدُكُمْ فِي أَعْنَاقِكُمْ»⁽³²⁾. إِلَّا أَنْ أَمْرَ هَذِهِ الشُّورَةَ انتَهَى إِلَى الْفَشْلِ الْذَّرِيعِ؛ إِذْ نُكَبَ أَصْحَابُهَا فِي مَعرِكَةِ (فَخَ) قَرْبَ مَكَّةَ، وَكَانَتْ فَاجْعَةً كَبِيرًا لِلشِّيْعَةِ؛ حَتَّى قِيلَ: «لَمْ تَكُنْ مَصِيْبَةً بَعْدَ (كَرْبَلَاءَ)، أَشَدَّ وَأَفْجَعَ مِنْ (فَخَ)»⁽³³⁾.

وَفِي عَصْرِ الرَّشِيدِ (170 - 193 هـ) هاجَتِ الْعَصِيَّةُ فِي الشَّامِ؛ فَأَرْسَلَ الرَّشِيدُ جَعْفَرًا الْبَرْمَكِيَّ إِلَيْهَا؛ لِإِصْلَاحِ أَحْوَالِهَا، فَفَعَلَ، وَهَدَأَتْ حَالَهَا وَخَطَبَ جَعْفَرُ أَهْلَهَا خَطْبَةً مُشَهُورَةً، دَعَاهُمْ فِيهَا إِلَى الطَّاعَةِ، وَحَذَرُوهُمْ مُغْبَيَّةَ الْعَصِيَّةِ؛ عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: «(وَاتَّصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفْرُقُوْا) آلَ عمرَانَ: 103/1»؛ فَأَمَرَ بِالْجَمَاعَةِ فِي أَوَّلِ الْآيَةِ، ثُمَّ لَمْ يَنْفُصْ حَتَّى نَهَى فِيهَا عَنِ الْفُرْقَةِ؛ تَوَكِيدًا لِلْمَحْجَةِ، وَقَطَعًا لِلْمَعْدِرَةِ (...). وَلِمَ يَفْتَرِقُ أَقْوَاءُ قَطْعَةٍ إِلَّا ضَعَفُوا حَتَّى يَخْضُعوا؛ وَاجْتِمَاعُ الْمُضَيْعِينَ قُوَّةً، وَافْتَرَاقُ الْمُقْوِينَ مَهَانَةً تَمَكَّنُ مِنْهُمَا. غَافِلُ الْجَمَاعَةِ لَا تَضَرُّهُ غَفْلَتُهُ؛ لِكَثْرَةِ مِنْ يَخْفِظُهُ، وَمِنْ يَقْطُطُ فَرْقَةً لَا يَنْفَعُهُ تَقْطِيْطُهُ؛ لِكَثْرَةِ مِنْ يَنْطَلِعُهُ. وَصَاحِبُ الْجَمَاعَةِ يَدْرِكُ أَرْشَهُ فِي الْخَدْشِ وَالشَّجَةِ، وَصَاحِبُ الْفُرْقَةِ لَا يَنْهَبُ حَقَّهُ فِي النَّفْسِ وَالْحَرَمَةِ»⁽³⁴⁾. ثُمَّ خَطَبَ جَعْفَرٌ أَيْضًا بَيْنَ يَدِي الرَّشِيدِ، لَمَّا رَجَعَ مِنِ الشَّامِ، بَعْدَ أَنْ أَصْلَحَ أَحْوَالَهَا، وَتَفَلَّبَ عَلَى الْعَصِيَّةِ فِيهَا⁽³⁵⁾. وَخَطَبَ تَمِيلًا - كَمَا هُوَ بَيْنَ - إِلَى الْجَانِبِ الْحِكْمَيِّ الْوَعْظِيِّ، وَلَكِنَّهَا فِي الْوَقْتِ نَفْسَهُ، تَشَيَّعُ بِخَسْنَ تَدْبِيرِهِ السِّيَاسِيِّ، وَمِنْهُجِهِ فِي التَّعَامِلِ مَعَ الْمُضَلَّاتِ وَالْفَتَنِ وَنَوَابِ السِّيَاسَةِ وَأَحْيَاها.

وَلِلعلَّ الْفَتَنَةُ الْكَبِيرَى فِي هَذَا العَصْرِ، كَانَتْ بَيْنَ الْأَمِينِ وَالْمُلْمُونِ؛ إِذْ أَنْفَضَتْ إِلَى دِمَارِ وَهَلاَكٍ، بَعْدَ أَنْ اسْتَحْرَرَ الْصَّرَاعُ بَيْنَهُمَا عِنْفًا، فَوَجَدَتِ الْخَطَابَةُ فِي هَذِهِ الْفَتَنَةِ مُرْتَعَا خَصِيَّاً، وَمُرْعَى مُعْرَعاً، وَهَذَا حَالُهَا أَبْدَأَ؛ إِذْ تَزَدَّهُرُ فِي "فَتَرَاتِ التَّحُولِ وَالْاِنْتَقَالِ الْمُضَارِيَّةِ" (الْدِينِيَّةُ وَالسِّيَاسِيَّةُ وَالْعَسْكَرِيَّةُ)، حِيثُ الْأَحْدَاثُ وَالْقَضَايَا الْكَبِيرَى، الَّتِي تَتَعَدُّ حَوْلَهَا وَجَهَاتِ النَّظَرِ، وَتَتَصَارِعُ الْأَرَاءُ، وَمَا قَدْ يَتَرَبَّطُ عَلَيْهَا مِنْ جَلَالِ الْأَمْوَارِ (فِي السَّلَمِ أَوِ الْحَرْبِ عَلَى السُّوءِ)، حَتَّى قِيلَ: إِنَّ الْخَطَبَةَ مِنَ الْخَطَبِ الْجَلَلِ؛ شَرِيطَةً أَنْ يَتَوَافَرَ مَنْاخُ صَالِحٍ مِنَ الْحُرْبَةِ بِعِنْدِهَا الْعَامُ، لَا يَخْرُسُ الْأَلْسُنَةَ، إِنَّمَا يُبَيِّحُ لَهَا حَقَّ الْقَوْلِ، وَحَرَبَةُ الرَّأْيِ وَالْفَكْرِ، وَيُدْفَعُهَا إِلَى التَّعْبِيرِ عَمَّا تَوْمَنَ بِهِ مِنْ أَفْكَارٍ، أَوْ تَدْعُو إِلَيْهَا مِنْ آرَاءٍ»⁽³⁶⁾.

⁽³²⁾ تاريخ الأئمّة والملوك، للطبرى، 2018.

⁽³³⁾ المصدر نفسه 192/8 - 203. وال歇希ري في الآداب السلطانية والتحول الإسلامية، لابن الطقطقة، ص 190 - 191.

⁽³⁴⁾ كوزراء والكتاب، لابن عروس المجهشياري، ص 208 - 209. والإز Shir الشعنة ومحوها، وديبة الحراسة.

⁽³⁵⁾ نظر: تاريخ الأئمّة والملوك، للطبرى، 263/8 - 265.

⁽³⁶⁾ التّشّرعيّ القلم من الشفاهي إلى الكتبية، محمد رجب النحار، ص 68.

وقد أسفّرت هذه الفتنة عن عددٍ من الخطب، منها ما كان قبل استفحال الخلاف بين الآخرين، حينما أراد الأمين (193. 198 هـ) استقدام المأمون إليه في بغداد، وكان في مرو بخزان آنذاك، فبعث إليه وفداً، خطب أعضاؤه بين يدي المأمون؛ محاولين ترغيبه وحثه على الذهاب إلى أخيه الأمين، مجحّةً موازريته ومكانته في أمور الخلافة؛ إذ "إن الخلافة ثقيلة، والأعوان قليل، ومن يكيد هذه الدولة، وينطوي على غُشها والمعاندة لأوليائهما من أهل الخلاف والمعصية كثير"⁽³⁷⁾، وفي قدموك عليه أنس عظيم، وصلاح لدولته وسلطانه. فأجبَّ إليها الأمير دعوة أخيك وأثر طاعته، وأعنه على ما استعنك عليه في أمره؛ فإن في ذلك قضاء الحق وصلة الرحم، وصلاح الدولة، وعز الخلافة"⁽³⁸⁾.

وحينما آتى المأمون المكتوب في ولايته، ووصل الصراع بين الآخرين إلى الذروة والأوج، ألقينا خطبًا في التحرير أو الخلع أو التصرّفة. ولما أدرك الأمين سوء المآل، وفداحة العاقبة، واستيقن بوادر الهزيمة، وضاقت عليه الأرض بما رحبَتْ؛ عزم على تسليم نفسه، وخطبَ في أنصاره، ذاكراً "نواب الزمان، وخذلان الأعوان، وتشتت الرجال، وذهب الأموال، وحلول النائب، وتوفّد المصائب"⁽³⁹⁾. وكان أن دخلت جيوش المأمون بغداد مكللة بالظفر، فخطب قائد طاهر بن الحسين، فعزّ نصرتهم على الأمين إلى إرادة الله واحتياره: "إن ظهور غلبتنا لم تكن من أيدينا ولا كيدها، بل اختار الله للخلافة؛ إذ جعلها عباداً لدينه وقواماً لعباده، وضبط الأطراف، وسدَّ الثغور، وإعداد العدة، ..". ودعا الناس إلى الطاعة، وسلوك سبيل الجماعة، "تمسّكوا بوثائق عصيم الطاعة، واسلّكوا مناحي سبيل الجماعة، واحذرُوا مصارع أهل الخلاف والمعصية، الذين قدّحوا زِناد الفتنة، وصدّعوا شعب الألفة، فأعقبهم الله خسارة الدنيا والآخرة"⁽⁴⁰⁾.

ومنذ أن غلبَ المأمون الأمين، وبويع بالخلافة (198. 218 هـ)، نجد أن الخطابة السياسية قد صوّل شأنها على ألسنة الخلفاء، وغير الخلفاء، وقارب نجمتها على الأفول؛ فشّمة خطب المأمون يغلب على جلّها الطابع الوعظي، إذ قيلت في مناسبات دينية كيوم الجمعة وعيدي الفطر والأضحى⁽⁴¹⁾. وله خطبةٌ بين فيها سياسته تجاه الرعية، لما سلم عليه الناس بالخلافة⁽⁴²⁾. وكان المأمون خطيباً مصطفياً معروفاً "بالبلاغة والجهارة، وبالحلاوة والفخامة، وجوهدة اللهجة والطلاؤة"⁽⁴³⁾. وما روى له من خطب وغيرها يؤكّد ذلك. إلا أن الخطابة السياسية بيئة خاصة، لا بد منها لكي يكمل لها النماء والازدهار، إضافة إلى

⁽³⁷⁾ تاريخ الأمم والملوك، للطبراني، 402/8.

⁽³⁸⁾ المصدر نفسه 401/8.

⁽³⁹⁾ المصدر نفسه 493/8.

⁽⁴⁰⁾ نفسه 495 – 494/8.

⁽⁴¹⁾ اظر: عبر الأعياد، ابن قتيبة الدينوري، 2/ 352 – 356، والعقد الغريب، ابن عبد ربه، 2/ 148.

⁽⁴²⁾ تاريخ البغدادي، 2/ 438.

⁽⁴³⁾ آيات والبيان، 1/ 91.

ما جَدَ في عصر المؤمن وما قبل عصره من ظروف ومؤثرات اجتماعية وثقافية، فضلاً عن الظروف السياسية، وكلها أسهمت في ازدهار فنون أخرى، خلا الخطابة.

وقد كان الخروج بعض آل علي عليهما السلام في بيت الحياة في أعظمها؛ إذ خرج محمد بن إبراهيم المروف بابن طباطبا العلوي (سنة 199 هـ) في الكوفة، فخلفت ثورته بضم خطب حماسية، تعرّض على الخروج على الخليفة، وتدعوه إلى الصبر والثبات، مبينة في الوقت ذاته مسوّغات هذا الخروج؛ من حيث عقيدتهم ومنذهبهم في الدين والسياسة وما إلى ذلك، نحو خطبة أبي السرايا السري ابن منصور داعية ابن طباطبا، فقد خرج فقصد قبر الحسين عليهما السلام، وطاف به مع فرسانه، وخطب الناس هناك خطبة طويلة، ذكر فيها فضل آل البيت، وذكر الحسن بن علي رضي الله عنهما، فقال: "أيها الناس! هبكم لم تحضروا الحسين فتضطروا، فما يقدركم عن أدركموه ولحقتموه؟ وهو غداً خارج طالب بثاره، وحقيقه، وتراث آبائه، وإقامة دين الله. وما يعنكم من نصره ومؤازرته؟ إبني خارج من وجهي هذا إلى الكوفة؛ للقيام بأمر الله، والذب عن دينه، والنصر لأهل بيته، فمن كان له نية في ذلك فليلحق بي"؟^(٤٤)

فيإذا وصلنا إلى عصر المعتصم، ومن بعده الواشق، لم ينثر على خطب سياسية، يمكن الوقوف عليها، فما بين أيدينا من مصادر. ويمكن القول إن الخطابة السياسية نشطة وازدهرت في مطلع العصر العباسي الأول، ولاسيما على السنة العباسين أنفسهم، كالسفاوح والمنصور وأعمامهما داود وعبد الله وصالح وغيرهم؛ أي عند قادة الثورة وزعمائها، وذلك لوظيفة الخطابة في تبيان النظرية السياسية للسلطة الحاكمة، وتوطيد أركان الحكم، والرد على المعارض، وتوضيح كيفية إدارة الدولة وشؤونها المختلفة. وبكلمة أخرى: أولى العباسيون الأوائل اهتماماً بالغاً بالخطابة؛ لارتباطها الوثيق بالخطابين الديناني والسياسي، اللذان من سياسة العباد والبلاد.

ثم غلت الخطابة الدينية، ذات الطابع الوعظي على الخطابة في أواخر هذا العصر، ولم تعد للخطابة السياسية "قوتها القيمية في العصر الأموي، وما كانت تمتاز به من روعة، تجذب الناس إلى الاستماع لكلام الخطيب، والفتنة بأساليبه"^(٤٥)؛ فقد حلّت الكتابة محلّها، فكان للرسائل والمعاهد دورها البارز في الأحداث السياسية، والتأثير عنها.

ثالثاً. من سمات الأسلوب:

لعل الاحتفاء بالتضمين والاقتباس أجمل السمات الأسلوبية للخطابة السياسية؛ إذ احتفت الخطابة السياسية حفاظاً باللغة بالاقتباس من القرآن الكريم وتضمين آياته في البيانات، بخلاف الخطابة السياسية لبني

^(٤٤) مقاتل الطالبيين، لأبي الفرج الأصفهاني، تبع: السيد أحمد صقر، ص 522 - 523.

^(٤٥) العصر العباسي الأول، لشوقى ضيف، ص 450.

أمية، إذ غالب عليها. كما يذكر أحمد الحوفيـ الاستشهاد بالشعر⁽⁴⁶⁾. وعلة هذا الأمرـ فيما أحسبـ أنـ الخلفاء العباسيين كانوا يرون أنفسهم قادة للدين والدولةـ بينما ظلـ بنو أميةـ يشعرون في قرارـة نفوسهمـ بأنـهم نازعواـ هذاـ الأمرـ أهلهـ دونـ وجـهـ شـرـعيـ أوـ حقـ مـبـينـ.

وتجلـيـ وظـانـفـ الـاقـبـاسـ الـعـرـفـيـةـ وـالـفـنـيـةـ،ـ فـتـوـافـقـ المـعـانـيـ المـسـتـلـهـمـةـ مـعـ ماـ يـرـيدـ الـخـطـبـاءـ التـعـيـيرـ عـنـهـ تـعـيـيرـاـ صـادـقاـ،ـ وـفـيـ إـثـارـةـ اـنـتـاهـاـ سـامـعـيـمـ،ـ أـوـ لـلاـسـتـدـلـالـ وـالـبرـهـنـةـ عـلـىـ صـحـةـ فـكـرـةـ ماـ،ـ أـوـ رـأـيـ مـعـيـنـ،ـ أـوـ مـحاـوـلـةـ لـإـظهـارـ الـعـرـفـ،ـ وـسـعـةـ الـإـلـاطـاعـ وـالـثـقـافـةـ.ـ وـتـصـبـحـ النـصـوصـ المـضـمـنـةـ أـوـ الـقـتـبـيـةـ جـزـءـاـ أـسـاسـيـاـ فـيـ بـنـيـةـ الـكـتـابـ،ـ وـمـكـوـنـاتـ نـسـيجـهاـ الـلـغـوـيـ،ـ وـلـيـسـ أـسـلـوـبـاـ تـرـيـنـاـ زـخـرـفـاـ فـحـسـبـ.ـ إـنـ عـقـدـ لـصـلـةـ وـثـيقـةـ بـيـنـ الـقـدـيمـ وـالـحـدـيثـ ضـمـنـ النـصـ الـواـحـدـ،ـ وـاجـلـالـ لـلـذـاكـرـةـ الـتـقـافـيـةـ وـأـحـيـاءـ لـهـ أـيـضاـ،ـ وـمـجـلـىـ

لـمـجـالـيـ التـزـعـةـ الـعـقـلـيـةـ،ـ وـطـرـائـقـ التـفـكـيرـ وـالـتـعـيـيرـ،ـ فـيـ مـيـدانـ الـاحـتـجاجـ الـنـقـليـ خـاصـةـ،ـ وـتـظـلـ وـظـيـفـةـ

الـتـضـمـنـيـنـ أـوـ الـاقـبـاسـ وـغـايـةـ رـهـيـةـ بـالـسـيـاقـ الـذـيـ وـرـدـ فـيـهـ.

ولـأـهـمـيـةـ هـذـهـ الـظـاهـرـةـ أـوـ السـمـةـ الـأـسـلـوـبـيـةـ،ـ أـشـادـ الـبـلـاغـيـونـ بـقـيمـتـهاـ،ـ وـعـدـوـهـاـ رـكـنـاـ مـنـ أـركـانـ

صـنـاعـةـ الـكـتـابـ،ـ وـلـذـاـ اـشـتـرـطـواـ فـيـ بـابـ ثـقـافـةـ الـكـتـابـ،ـ أـنـ يـكـوـنـ الـكـاتـبـ حـافـظـاـ لـكـتابـ اللهـ،ـ عـالـمـاـ بـسـتـةـ

رـسـوـلـهـ فـيـهـ،ـ آخـدـاـ مـنـ كـلـ عـلـمـ بـطـرـفـ.ـ يـقـولـ أـبـنـ الـأـثـيـرـ مـيـنـاـ الـغاـيـةـ مـنـ الـاقـبـاسـ مـنـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ:ـ إـذـاـ

ضـمـنـتـ الـأـيـاتـ فـيـ أـمـاـكـهـ الـلـالـقـةـ بـهـ،ـ وـمـوـاضـعـهـ الـمـنـاسـبـةـ لـهـ؛ـ فـلـاـ شـبـهـةـ فـيـماـ يـصـبـرـ لـلـكـلامـ مـنـ الـفـخـامـةـ

وـالـجـزـالـةـ وـالـرـوـنـقـ،ـ وـكـذـلـكـ "فـيـانـ الـآـيـةـ الـواـحـدـةـ تـقـومـ فـيـ بـلـوغـ الـغـرـضـ،ـ وـتـوفـيـةـ الـمـقـاصـدـ،ـ مـاـ لـاـ تـقـومـ بـهـ

الـكـتـبـ الـطـوـلـةـ،ـ وـالـأـدـلـةـ الـقـاطـعـةـ"⁽⁴⁷⁾.

وـتـقـعـلـ خـطـبـ عـصـرـنـاـ السـيـاسـيـةـ بـأـيـ الـكـتـابـ الـمـبـيـنـ،ـ معـنـىـ وـلـفـظـاـ،ـ وـقـلـمـاـ نـجـدـ خـطـبـةـ تـخلـوـ مـنـهـ.ـ وـقـدـ

كـانـوـ يـسـمـونـ الـخـطـبـةـ الـتـيـ لـاـ توـشـحـ بـالـقـرـآنـ (شـوـهـاءـ)⁽⁴⁸⁾،ـ قـالـ الـجـاحـظـ:ـ وـكـانـوـ يـسـتـحـسـنـونـ أـنـ يـكـوـنـ

الـخـطـبـيـ بـيـمـ الـخـفـلـ،ـ وـفـيـ الـكـلـامـ يـوـمـ الـجـمـعـ آـيـ مـنـ الـقـرـآنـ؛ـ فـيـاـنـ ذـلـكـ مـاـ يـوـرـثـ الـكـلامـ الـبـهـاءـ وـالـوـقـارـ

وـالـرـقـقـ وـسـلـسـ الـمـوـقـعـ"⁽⁴⁹⁾.

وـيـكـنـ أـنـ عـنـثـلـ عـلـىـ اـسـتـلـهـمـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ،ـ فـيـ الـخـطـبـ السـيـاسـيـةـ،ـ بـخـطـبـةـ لـلـمـنـصـورـ،ـ تـبـيـنـ مـنـ

خـلـالـهـ،ـ كـيـفـيـةـ الـإـفـادـةـ مـنـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ،ـ بـعـدـ أـنـ خـالـطـ الـبـيـانـ الـإـلـيـ شـغـافـ الـقـلـوبـ،ـ وـمـسـرـيـ الـدـمـ مـنـ

الـعـرـوقـ،ـ وـهـيـ تـجـريـ عـلـىـ هـذـاـ النـحـوـ:ـ "(وـلـقـدـ كـتـبـنـاـ فـيـ الـزـيـورـ مـنـ بـعـدـ الذـكـرـ أـنـ الـأـرـضـ يـرـثـهـ عـبـادـيـ

الـصـالـحـونـ)"⁽⁵⁰⁾.ـ أـمـرـ مـبـرـمـ،ـ وـقـوـلـ عـدـلـ،ـ وـقـضـاءـ فـصـلـ،ـ وـالـحـمـدـ لـلـهـ الـذـيـ أـفـلـجـ حـجـةـ"⁽⁵¹⁾،ـ وـ(ـبـعـدـ الـلـقـوـمـ

⁽⁴⁶⁾ العصر العباسى الأول، لشـرقـيـ ضـيفـ، صـ 450.

⁽⁴⁷⁾ انظرـ: صـبـحـ الأعـشـىـ 231/1.

⁽⁴⁸⁾ أـبـيـانـ وـالـبـيـنـ 6/2.

⁽⁴⁹⁾ أـبـيـانـ وـالـبـيـنـ 118/1.

⁽⁵⁰⁾ الأبيـانـ 105/21.

الظالمين⁽⁵²⁾، الذين اتخذوا الكعبة غرضاً⁽⁵³⁾ والفيء إرثاً، و«جعلوا القرآن عضين»⁽⁵⁴⁾، لقد «لقد حاقد بهم ما كانوا به يستهذون»⁽⁵⁵⁾، فكم ترى من «بئر معلقة، وقصر مشيد»⁽⁵⁶⁾. أهلهم الله حتى يبدلوا السنة، واحتضنوه العترة، وعندوا، واستكروا، وانتكروا، «وَخَابَ كُلُّ جَبَارٍ عَنِيدٍ»⁽⁵⁷⁾، ثم أخذهم الله فـ«هَلْ تُحِسِّنُ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ، أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزاً»⁽⁵⁸⁾⁽⁵⁹⁾، ومن الذين أن هذه الخطبة قرآن كريم في معظمها؛ فيما وضعته بين قوسين مزهرين آيات من كتاب الله. سبحانه. أو بعض من آياته البیانات. وإذا وضعنا في الحسبان، أن الخطبة نص شفاهي إيداعي، يتحقق من خلال الأداء الشفاهي الحي، أدركنا بلاغة النص الخطابي وجماليته، على نحو أجمل وأوضح؛ إذ تفترن الأنفاظ بسماتها الصوتية المميزة، من نبر ووقف وتنقیم إيقاعي، يتراوح في مستوىه، بين البدو، والقوه والضعف والشدة، بالاتساق مع حركات الجسد وإيماءات الوجه، ولغة الإشارة، وما إلى ذلك من سمات فارقة، يمكن أن تعين المرء على فهم الخطاب التشيّعي عامّة وتذوقه. فلم يقف المصاحب للنص الشفاهي، الذي هو صين السياق في النص الكتابي، دور كبير في تدبر النص التدبر الأكمل، ومن ثم تذوقه التذوق الأمثل.

وقد راوح النصوص في خطبته هذه، بين كلامه وما جاء في كتاب الله العزيز، دون نبو ولا شذوذ؛ بل إن كلامه نفسه استيحاء لمفردات القرآن الكريم وعباراته، كما أن الآيات المقتبسة أصبحت جزءاً عضواً في بنية الخطبة ونسيجها اللغوي، وليس مجرد أداة زخرفية خارجية. فضلاً عن أن الاقتباس، على هذا النحو، ناسب تدفق النص الخطابي عند الخطيب، وعبر أيما تغيير عن مكونات نفسه، وما يجول في صدره.

⁽⁵¹⁾ الملح حَتَّى: ظهرها وأنتها.

⁽⁵²⁾ سورة هود: 44/11. والمكتوب: 41/23.

⁽⁵³⁾ الغرض: الخدف الذي يرمي إليه، والبغية والغاية والقصد. ولعله يشير إلى ما قبل من ضرب الكعبة بالتحجج أيام زرید من معاوية سنة 64 للهجرة، في حصار عبد الله بن الزبير. ثم سنة 73 للهجرة، أيام عبد الملك بن مروان، في حصار الحجاج لأن الزبير أيضاً. انظر: الكامل في التاريخ 221/3 – 222 (حوادث سنة 64)، 398/3 – 407 (حوادث سنة 73).

⁽⁵⁴⁾ في القرآن الكريم: «كما أثرنا على المؤمنين اللذين حملوا القرآن عضين» [الحجر: 90/15 – 91] عضين: أحجزاء وأعضاء فامسا بعض وكفروا بعض، والمعنى: الفرقنة، والقطعة، والجمع عضون.

⁽⁵⁵⁾ انظر: سورة هود: 8/11، والحل: 16/34، والتمر: 39/48. وغافر: 40/83، والهامة: 45/33. والأحقاف: 46/26.

⁽⁵⁶⁾ في التعبير العربي: «فِكَائِنٌ مِنْ قَرْبَةِ أَهْلَكَاهَا وَهِيَ ظَالَّةٌ، فَعِي شَارِيَةٌ عَلَى عَرْوَشِنَا وَبَرْ مَعْلَقَةٌ، وَقَصْرٌ مَشِيدٌ» [الحج: 22/45]. مَعْلَقَةٌ: متروكة على هبتها.

⁽⁵⁷⁾ في التعبير العربي: «فَوَاسْتَهْزَأُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَارٍ عَنِيدٍ» [إبراهيم: 14/15].

⁽⁵⁸⁾ سورة قمر: 19/98. والذكر: الصوت المنفي، جمه: رُكْزَر، وَرَكَاز.

⁽⁵⁹⁾ في تاريخ الطبرى 8/ 91 – 92، والكامل في التاريخ 5/ 203. ونسَبَ صاحبَ العقد الخطبة إلى سليمان بن علي، انظر: العقد الغرید 4/ 96 – 97، وكذلك ابن أبي الحديدة: شرح نهج السلاعة 2/ 680.

ويتساءل المرء عن علة لجوء المنصور خاصةً، وخطباء بنى العباس عامةً إلى الأسلوب القرآني، بصورة واضحة، بالغة التأثير؟ المظنون أن ذلك يعود إلى الإعجاز الأسلوبي للقرآن الكريم، وقدرته على التأثير في القلب والعقل والوجدان، إضافة إلى رغبة المنصور المقنعة والمسافرة، في الوقت ذاته، التي تلخص في محاولة تأكيد سلطته الدينية والدينوية معاً، من خلال إضفاء صبغة دينية واضحة على كلامه؛ إذ هو من معدن بيت النبوة، وأهل الرسالة؛ فهم قادة الأمة في دينهم، وهداتهم إلى معرفة ربهم. وعلى التقىض يعمد بوساطة آيات القرآن الكريم، إلى التهويل من مظالم الأمويين، وتصويرهم بصورة الأئمَّةِ التي طفت وعتت عن أمر ربها، فأخذها الله أخذَ عزِيزٍ مقدَّرٍ، فـ«هل تحسُّ منهمِنَّ أحَدٌ، أو تسمعُ لَهُمْ رِكْزاً؟»؟ أضف إلى ذلك أن تصدير الخطبة بايَةٍ قرآنية، ليس من قبيل براعة الاستهلاك، أو حسن الافتتاح فحسب؛ بل إن الآية، فضلاً عن مناسبتها لموضوع الخطبة، تُوحِي إيماناً مكثفاً بمحاولات إضفاء غلالة الشرعية الدينية على خلافتهم، «...أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِي الصَّالِحُونَ». فالاقتباس - هنا - نقل للمعاني الدينية من سياقها الذي وردت فيه، إلى سياق يربده الخطيب، فالعبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب، كما يقول علماء أصول الفقه.

وقد ضُمنت الخطاب آيات قرآنية، لتصوير الأحداث أو الشخصيات، أو تمثيل حال من الأحوال، كقول السفاح في خطبته في أهل الشام: «إِنَّمَا تَرَى إِلَى الَّذِينَ يَدْلُوُنَّ نَعْمَةَ اللَّهِ كُفَّارًا، وَأَحْلَوُنَّ قَوْمَهُمْ دَارَ الْوَارِدِ» جهنم يصلونها وينس القرآن⁽⁶⁰⁾. تَكَبُّرُكم يا أهل الشام آل حرب وآل مروان يتَسَكَّعون بكم الظلم، ويتهورون بكم مداهِضُ الزَّلَقِ، يطهرون بكم حرم الله، وحرم رسوله. ماذا يقول زعماؤكم غداً؟ يقولون: «(رَبَّنَا هُوَلَاءُ، أَضْلَلُنَا فَاتَّهُمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ النَّارِ)؛ إذن، يقول الله عز وجل: «لَكُلِّ ضَعْفٍ وَلَكُنْ لَا تَعْلَمُونَ»⁽⁶¹⁾. ولعل براعة الاستهلاك في اقتباس الآية الأولى، لا يخفى على ذي نظر. أما تضمين الآية في العبارة الأخيرة، براعة في التضمين والتَّأوِيلِ معاً؛ إذ أنَّ نصَّ ما استمدَه من الآية في كتاب الله العزيز، لا يجرِي على هذا النحو، فقد حوره، ليعبِّر به عمَّا يتعلَّم في صدره، ويجوَس في خاطره، بصورة تجعله ركتارينا في بناء خطبته، بحيث يناسب تدفق كلامه، وإن اختلف إطار استعماله للآية عن الإطار الذي وردت فيه أصلاً.

ومن سمات الأسلوب أيضاً، الاحتفاء بالتصوير البصري، ولا غُرُو في ذلك، فالتصوير من أنجع السُّبُل لإثارة العاطفة، واستعماله المتلقِّي، والتعبير عن المعنى الذهني المجرد تعبيراً خاصاً ومؤثراً؛ يثير انتبا乎 المخاطب وبقيته، فيتفاعل مع النص تفاعلاً كلِّياً لإدراك المعنى المقصود، من خلال محاولة تأمل

⁽⁶⁰⁾ سورة إبراهيم: 28/14 - 29.

⁽⁶¹⁾ في القرآن الكريم: «... كَلَمَا دَخَلَتْ أَمَّةٌ نَعْتَنَتْ كُنْتَهَا حَقَّ إِذَا اذَارُوكُنْهَا حَمِيَّاً، قَالَتْ أَخْرَاهُمْ لَأُرْلَاهُمْ رَبُّنَا هُوَلَاءُ، أَضْلَلُنَا فَاتَّهُمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ النَّارِ، قَالَ لِكُلِّ ضَعْفٍ وَلَكُنْ لَا تَعْلَمُونَ» [الأعراف: 38/7].

⁽⁶²⁾ العدد الفريد 94/4 - 95.

علاقات المشابهة أو التاسب التي بنيت عليها الصورة الفنية؛ ومن ثم تثار انفعالات المخاطب، ويستشعر المتعة الذهنية، التي ينتهي تحقيقها الميدع؛ فضلاً عن إيصال المعنى المراد، والتفاعل معه. ومن الصور الفنية المميزة، في خطبٍ عصرنا، ما قاله داود بن علي العباسي، عم الخليفة السفاح، في أول خطبة له، حينما بويح السفاح بالخلافة في الكوفة. وقد سبق أن وقفتا عليهما. حيث قال داود: "الحمد لله، شُكراً شُكراً، الذي أهْلَكَ عَدُونَا، وأصَارَ إِلَيْنَا مِيراثَنَا مِنْ نَبِيِّنَا مُحَمَّداً". أيها الناس: الآن أَفَشَتَ حَنَادِسُ الدُّنْيَا⁽⁶³⁾ وانكشفَ غُطَّاؤُهَا، وأَشَرَّقَ أَرْضُهَا وسِمَاوَاهَا، وَطَلَّتِ الشَّمْسُ مِنْ مَطْلَعِهَا، وَبَرَزَ القَمَرُ مِنْ مَبْرَغِهِ، وَأَخْدَى الْقَوْسَ بَارِيَهَا⁽⁶⁴⁾، وَعَادَ السَّهْمُ إِلَى مَتْزِعِهِ⁽⁶⁵⁾، وَرَجَعَ الْحَقُّ إِلَى نِصَابِهِ⁽⁶⁶⁾، فِي أَهْلِ بَيْتِ نَبِيِّكُمْ، أَهْلِ الرَّأْفَةِ وَالرَّحْمَةِ بِكُمْ، وَالْعَطْفُ عَلَيْكُمْ⁽⁶⁷⁾. ومن بين أن هذه الصور الفنية، تمتلك دلالة إيحائية وجمالية مميزة؛ إذ عبرت تعبيراً حسياً دقيقاً عن المعنى المقصود، وأشركت المتكلفي في التجربة الشعرية، من خلال إثارة وجданه، وتحريك عاطفته، ومن ثم إقناعه واستمالته، فالصورة - هنا - طريقة في الإقناع، وليست زخرفة وزينة فحسب. وهذا غاية ما يقصو إليه الخطيب، في معرض إثبات شرعية خلافتهم، وأحقيتهم بها، دون سائر الناس، وعلى النقيض يرسم صورة مظلمة مدللة لحال الدنيا، أيام خلافة الأمويين؛ فقصدوا إلى تشويه صورتهم، وإثبات ابتزازهم الحق دون أهله. ولا يمكن هنا - بأية حال من الأحوال - تحقيق الانفعال والتواصل مع النص بالتعبير المباشر، والتأثير في الآخر (المتكلفي). ومن هنا تتبدي أدبية النص الشري وجماليته.

رابعاً. معالم البناء الفني:

عني النقاد والبلغيون العرب بالخطابة والخطباء عنابة واسعة، كما حفلت المصادر التاريخية والأدبية بنصوص عديدة من الخطب، وكان بعضها يحفظ وتتوارثه الأجيال؛ لروعه بيانها وحسن بلاغتها وفصاحتها، وكان لها أسماء خاصة اشتهرت بها، يقول الجاحظ: "ومن خطب العرب (العجبوز)، وهي خطبة لآل رقبة، ومتى تكلموا فلابد لهم منها، أو من بعضها. (والعدراء)؛ وهي

⁽⁶³⁾ أَوْذَفَتْ: أَفَشَتَ السُّخَابُ: زَارَ وَأَطْلَقَ، وَالغَرْبَةُ: تَغْرِبُوا، وَأَفَشَتَ الرَّبِيعُ الْعَيْمَةَ: كَشَفَهُ، وَقَشَعَ الشَّوَّرُ وَالظَّلَامُ وَأَفَشَعَهُ: أَرْزَالَهُ، وَأَنْخَادِسُ: جَمِيعٌ، جَنْدٌ، أَيِ الْظُّلْمَةَ.

⁽⁶⁴⁾ أَيُّ الْمُثَانَ: (أَنْكَثَ الْقَوْسَ بَارِيَهَا)، أي استعن على عملك بأهل المعرفة واحذر منه. انظر: مجمع الأطهار، للميداني 2/399.

⁽⁶⁵⁾ الْمُثَانَ: المكان الذي يهرب منه، وجمعه: مثارع. وفي المثل: (عادَ السُّبْطَ إِلَى الْمُرْغَبِ): أي رجع الحق إلى أهله، والمرغبة: الأرض، جمع نارع. انظر: مجمع الأطهار 2/332، والختيموس الخبطة. مادة: نارع.

⁽⁶⁶⁾ انتقام: (أَحْصَلَ وَالرَّجُحَ).

⁽⁶⁷⁾ تاريخ الطبري 426/7، وانظر: البيان والبيان 1/332. والكامن للمرد 3/1483 – 1482. والكامن في التاريخ 9/5 – 10. وفي البيان والكامن للمرد، أن هذه الخطبة كانت بمكة.

خطبة قيس بن خارجة؛ لأنَّه كان أباً لعُنْزَرها. (الشوهاء)؛ وهي خطبة سَبْحَانَ وائل، وقيل لها ذلك من حُسْنِها، وذلك أنه خطب بها عند معاوية، فلم ينشد شاعر، ولم يخطب خطيب⁽⁶⁸⁾. ولعلَ كتاب (البيان والتبيين)، لأديب العربية الجاحظ، أجمل كتاب احتفى بهنَ الخطابة وتقاليده⁽⁶⁹⁾؛ إذ عرض ليثة الخطيب وسمته، وجلال الحضور، وجمال البيبة، وسرعة البديهة، وموهبة الارتفاع، وصدق العاطفة، وضرورة البعد عن التكلف والتشادق والمعاظلة، كما عرض لزكي الخطيب وحركانه وإشاراته والأدوات المساعدة علىِ البيان والتعبير؛ كالمحاضر والعصي والسيوف، وجهازه الصوت، وخلوه من عيوب المحصر والعي، وسلامة مخارج الحروف، كالنبر والتصويب والتغيم، وطرق الأداء الخطابي أو الإلقاء، ومراعاة مقتضى الحال، وثقافة الخطيب، وبعض الصفات الفارقة بين الخطباء، في محاولة لتصنيفهم في طبقات، فئة خطيب مقصع، ولئن، ولوذعى، ومفوه، ... وتابع كثير من النقاد والبلغيين الجاحظ في عنایته بفن الخطابة، فكان لهم إسهامات متقدمة في هذا الميدان، ضمن مؤلفاتهم في نقد النثر⁽⁷⁰⁾، أو ما تأثر في بطون المصادر التاريخية والأدبية.

وقد قسم القدماء، وتبعهم المحدثون، بنية الخطبة هيكلياً أو (مورفولوجياً)، على ثلاثة أجزاء، وهي: المقدمة، والعرض، والخاتمة⁽⁷¹⁾. وكان أرسطو طاليس قسمها على أربعة أجزاء، وهي: المقدمة، والعرض، والتدليل، والخاتمة⁽⁷²⁾، وزاد بعضهم على هذه الأقسام: التنفيذ. والحق أنَ البنية الثلاثية للخطبة أكثر ملائمة ومنطقية؛ لأنَ التدليل والتنفيذ، يشكلاً في أغلب الأحيان -بنية العرض نفسه، أو لنقل: هما من أساسيات العرض وشروطه الالزامية؛ ليتحقق عنصر الإقناع العقلي علىِ نحو الخصوص، بله الإيمان الوجданاني.

1. المقدمة (الاستهلال، الافتتاح، التصدير):

وهي كالطالع من القصيدة، وبها تكتن براعة الاستهلال، وتأتي أهميتها من كونها تنبئ السامعين، وتهيئ أذهانهم لما بعدها، فهي أول ما يطرق الأسماع، وينقل المتنقي من حالة اللا مبالاة. إن جاز التعبير. إلى حالة التذير وإرهاق السمع؛ لذاته النقاد علىِ حسن اختيارها؛ لأنَ أول ما يطرق السمع من الكلام، ويجب أن يراعي فيه سهولة اللفظ، وصحة السبك، ووضوح المعنى، وتجنب المشو.

⁽⁶⁸⁾. آيان والبيت، 348/1.

⁽⁶⁹⁾. انظر: المجال الأول والثالث علىِ نحو الخصوص.

⁽⁷⁰⁾. انظر علىِ سيل التمثل: كتاب الصناعتين، لأبي هلال العسكري (ت 395 هـ)، وموارد البيان، لابن حلف الكتاب (المنرق في أوائل القرن الخامس المجري). وإنحكام صنعة الكلام، لابن عبد الغفور الكلاغي (من أعمال القرن السادس المجري). والمثال الساير في أدب الكتاب والشاعر، لابن الأثير (ت 637 هـ)، وغيرها كثيرة.

⁽⁷¹⁾. انظر: فن الخطابة، ص 117 وما بعدها. والنشر العربي القديم، ص 75 وما بعدها.

⁽⁷²⁾. الخطابة، لأرسطو طاليس، تبع: عبد الرحمن بندربي، ص 229 وما بعدها.

وينبغي أن يكون الافتتاح مرتبطاً مع الخطبة ببراعة الاستهلال؛ فإنَّ براعة الاستهلال من أخصَّ أساليب النجاح في الخطبة⁽⁷³⁾.

وكان القدماء اشترطوا أنْ تستهلَّ الخطبة بحمد الله وتجيده والثناء عليه، وتُزَين بالصلة على الرسول الكريم ﷺ، مع ضرورة توشيحها بأيات قرآنية، يقول الجاحظ: «على أنَّ خطباء السلف الطيب، وأهل البيان من التابعين بإحسان، مازالوا يسمون الخطبة التي لم تبدأ، بالتحميد، وستفتح بالمجيد (البراء). ويسمون التي لم توشع بالقرآن، وتُزَين بالصلة على النبي ﷺ (الشوهاء)»⁽⁷⁴⁾. كما يستحب أن تكون وثيقة الصلة بالعرض أو الموضوع، وفي ذلك يقول ابن المقفع (ت 142 هـ) في سياق جوابه عن سأله عن البلاغة: «ول يكن في صدر كلامك دليل على حاجتك، كما أنَّ خير آيات الشعر البيت الذي إذا سمعت صدره عرفت قافية». وعلق الجاحظ على قوله: «وكان يقول: فرق بين صدر خطبة التكالب، وبين صدر خطبة العيد، وخطبة الصلح، وخطبة التواهب، حتى يكون لكل فن من ذلك صدر يدل على عجزه؛ فإنه لا خير في الكلام لا يدل على معناك، ولا يشير إلى مغزاك، ولالي العمود الذي إليه قصدت، والغرض الذي إليه نزعت»⁽⁷⁵⁾.

ويستحب أيضاً أن تاسب المقدمة الخطبة طولاً وقصراً؛ لأنَّها إن طالت صرفت انتباه السامعين، واستنفدت جهد الخطيب، وإن قصرت لم تستكمل شروط جودتها وحسنها، التي ذكرها النقاد والبلغيون. بيد أن الخروج على هذه السنن والأداب الخطابية، لا يعني خللاً في بنية الخطبة، أو علة قدح بحسنها وبلاغتها؛ إذ عادة ما يكون الخروج على هذا النهج مسوغاً لبيسٍ ما ينبع عنه الموقف النفسي للخطيب، وموضع الخطبة، وطبيعة المتكلمين. وأحياناً يكون مستحباً؛ إذا توافق ومقتضى الحال، كما في الاستهلال ببيتٍ من الشعر، أو قول مأثور، أو حكمة سائرة، أو آية قرآنية، تتفق موضوع الخطبة.

والتقديم على هذا النحو، عادةً ما يكون في خطب الوعيد والتهديد، وهو منهج درج عليه كثير من الخطباء، وكان لخطبهم تلك النصيب الأولى من الذبوع والانتشار، كما في خطبة الحجاج بن يوسف الشفقي بالكوفة، في العصر الأموي؛ إذ استهللها بأبياتٍ من الشعر الغريب، ليقدم نفسه بصورة ثثير اللمع والذعر في نفوس أهل العراق⁽⁷⁶⁾.

وعلى هذه الجادة جرت الخطب السياسية في هذا العصر، إذ نجد بعضاً منها يبدأ بحمد الله والثناء عليه وتجيده، والصلة على النبي محمد وآلِه، بما يوحى بهم ضمن الخطبة أو موضوعها، كما في خطبة

⁽⁷³⁾ انظر: البلاط السادس 98/3 وما بعدها.

⁽⁷⁴⁾ البيان والبيان 6/2. وانظر: إحكام صفة الكلام، تتع: محمد رضوان النابية، ص 59.

⁽⁷⁵⁾ البيان والبيان 116/1.

⁽⁷⁶⁾ انظر: البيان والبيان 308/2 – 310، والكمال للمردود، تتع: محمد أحمد النابي، 494/2 – 495.

السقّاح في الكوفة؛ حيث استهلّها بقوله: "الحمدُ لله الذي اصطفى الإسلام ل نفسه، فكرمه وشرفه وعنه، واختاره لنا، وأيده بنا، وجعلنا أهله وكفنه وحصنه، والقואم به، والذابين عنه، والناصرين له، وألزمنا كلمة القوى، وجعلنا أحق بها وأصلها، وخصنا برحيم رسول الله ﷺ وقرباته، وأنشأنا من آبائه..."⁽⁷⁷⁾

وتارةً تبدأ الخطبة بالوعيد والتهديد لإرهاب السامعين، والإيماء بغضب الخطيب عليهم، فيبدو الأسلوب متوجهًا عنديًا، ويُطغى على سائر الخطبة غالباً، إلا في أحيان قليلة، يميل الخطيب فيها إلى المادعة. إن صبح التعبير. في ختام الخطبة، فيلين أسلوبه ويسهل. وهذه الخطبة تذكرنا بعض الخطب العنيفة في العصر الأموي؛ كما في خطبة صالح بن علي العباسي، عم السقّاح؛ إذ يقول: يا أعضاد النفاق، وعمد الضلال، أغركم لين إيساسي، وطول إيناسبي؟ حتى ظن جاهلكم أن ذلك لقول حَدَّ، وفتور جد، وخُور قناء، كذبت الطُّنون⁽⁷⁸⁾. وكخطبة أبي السرايا، داعية ابن طباطبا العلوى، الذي خرج على الخلافة، ثم تخلى عنه أهل الكوفة. كعادتهم. فخطب فهم، بلهجة حادة، وأسلوب ملتهب، يذكّرنا بخطب الإمام علي عليه السلام فيهم، قائلاً: يا أهل الكوفة، يا قاتلة علي، يا خذلة الحسين؛ إن المفتر بكم لمغورو، وإن المعتمد على نصركم لخذلوك، وإن الذليل لمْ أغزر تووه⁽⁷⁹⁾.

وتارةً أخرى تبدأ الخطبة بيتٌ شعري، أو آية قرآنية، كقول السقّاح، في أهل الشام، لما قُتل مروان ابن محمد آخر خلفاء بني أمية: (ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفرا وأحلوا قومهم دار البارود⁽⁸⁰⁾ جهنم يصلوئنها ويشن القراب). نكص بكم يا أهل الشام آل حرب آل مروان، يتسبّعون بكم الفلم، ويتهررون بكم مداحض الزلق، ...⁽⁸⁰⁾.

ومما تجدر الإشارة إليه، أن بعض الخطب ورد دون مقدّمات، والمظنون أنها لم تدون، أو ربما أغفل النساخ ذكرها، أو لم تحفظ حين إلقائها، أو حفظت ولم تذكر؛ لكونها تقليدية مما ألفتها الأسماع، وخاصة التي تستهل منها بالحمدلة والصلة على الرسول الكريم ﷺ؛ إذ كثيراً ما تكرر بصيغة متقاربة في المعاني والألفاظ. وأية ذلك كله أن المصادر التاريخية والأدبية، التي روت الخطيب، تذكر في أحيان كثيرة، أن الخطيب قال بعد أن حمد الله، وأثنى عليه، وصلّى على نبيه الكريم وأله: (كذا). روى الطبرى أن

⁽⁷⁷⁾ كتاب الأمم والملوك، 425/7. والكامل، لابن الأثير 8/5.

⁽⁷⁸⁾ ألقى عبد الفرد، 97/4. والإنس: دعوة الناقة إلى الحلب بطريق ورقق، لندر اللبن.

⁽⁷⁹⁾ اغتال الطالبين، ص 545.

⁽⁸⁰⁾ ألقى عبد الفرد 94/4 - 95. والآيات: 28 - 29 من سورة إبراهيم (14). يسكنون مثيًّا متعسفاً، وضلّ وغافر، ونمادي في الباطل والضلال. ومن أحضر: جمع مذَّحَّضة؛ وهي المفرقة.

المصور "صَدِّدَ النَّبِيرُ" ، فقال - بعد أن حَمَدَ اللهَ، وأثْنَى عَلَيْهِ، وصَلَّى عَلَى النَّبِيِّ ﷺ - يا أهْلَ خَرَاسَانَ ؛ أَتَمْ شَيْعَتَا وَأَنْصَارَنَا، وَأَهْلَ دُولَتَنَا، ...⁽⁸¹⁾

وحتى الخطب التي قلنا إنها ابتدأت بالوعيد والتهديد ، وعبارات التقرير والتأييد ، أو حتى التي ابتدأت ببيت من الشعر أو أبيات ، أو آية قرآنية ، فإن الرأجح . كما أظن أن جلها كان مستهلاً بالحمدلة والمجيد؛ بدليل وجود عبارة التخلص (أما بعد) في بعضها ، أو ما يماثلها ، مثل: أيها الناس ، أو يا أهل...؛ لأن مخالفة السنة في إسقاط الحمدلة والتعجب والصلوة على النبي ﷺ ، ليست بالأمر البين ، أو السهل المترتقى . فيما أحسب . عند الخطباء خاصة ، ولاسيما إذا كانت الخطبة سياسية ، إذ تحفل هذه الخطب - غالباً - بالمعاني الدينية ، أو بعبارة أخرى: كان الجدل السياسي دائمًا مصوبًا بصبغة دينية ، وهذه سمة عامة للخطاب السياسي العربي في العصور الإسلامية الأولى ، روى الجاحظ أن إعرابياً خطب ، وأعجله القول؛ فكره أن تكون خطبته بلا تمجيد ولا تحميد ، فقال "الحمد لله غير ملأ الذكر الله ، ولا إيهار غيره عليه" ، ثم ابتدأ القول في حاجته⁽⁸²⁾ . فعجلته لم تمنعه من التمجيد والتحميد؛ لِمَا وَقَرَ في نفسه من ضرورتها واستحبابها ، وربما وجوبهما أيضاً .

2. العرض (أو الموضوع)

ويُعدُّ أساس الخطبة وبه قوامها ، فلا يُستغني عنه مطلقاً ، كما هو الشأن في المقدمة والخاتمة . وينبغي أن يتسم العرض بالوحدة والترتيب والترابط ؛ أي أن يكون موضوع الخطبة واحداً ، تتسلسل فيه الأفكار تسلسلاً منطقياً وسبيلاً ، بحيث يبدو بعضها آخذاً برقب بعض ، يسلم كل جزء إلى ما بعده ، إضافة إلى الموضوع في اللفظ والمعنى ، بعيداً عن اللبس والغموض ، وتعدد الاحتمالات والغرابة⁽⁸³⁾ .

وقد اتسمت الخطابة السياسية في العصر العباسي الأول بهذه السمات إلى حد بعيد ، ولا نجد . فيما وصل إلينا من الخطب . شذواً واصحاً ، أو خللاً بينها في الإحكام والتيسير ، أو تداخلاً في الموضوعات ؛ إنما ثمة أفكار تنازع لخدمة الموضوع الأساسي في الخطبة ، وتكون . في الوقت ذاته . بمنزلة أدلة منطقية ، تأكيد بنية الخطيب وغايته ، كما في بعض خطب العباسيين الأوائل ، حينما يؤكدون شرعياتهم الدينية في الخلافة ، عن طريق الإزاراء بالأمويين ، وبيان صلة الرحم ، التي تربطهم برسول الله ﷺ ، والتأكيد عليها ، والثناء على أعنوانهم أو شيعتهم الخراسانيين ، وما إلى ذلك ، من أفكار ومعانٍ تشکل . في ذاتها من وجهة نظرهم . أدلة على شرعية خلافتهم . وقد غلت المعاني الدينية على الخطابة السياسية ، وخاصة لدى الخلفاء الخطباء ؛ لأنهم وثبوا على الخلافة باسم الدين ، ليضفوا على أنفسهم السمة الروحية للسلطة ، أو ليُلْبِسُوا سلطانهم غلالة الإسلام .

⁽⁸¹⁾ تاريخ الأمم والملوك 92/8.

⁽⁸²⁾ إبيان والبين 404/1.

⁽⁸³⁾ من الخطابة ، ص 125 وما بعدها ، والشـرـقـيـ القـدـسـ ، ص 477 وما بعدهـا .

ولابد للخطيب. في أغلب الأحيان. من التدليل على صحة آرائه، أو مناقشة آراء خصمه وأداته، لإبطالها ودحضها؛ وعندئذ يغدو لزاما عليه استخدام الأدلة العقلية؛ وهي تعتمد على مقدمات يقينية، كالقياس مثلاً، تسفر عن نتائج حتمية. ومن وسائل البرهنة العقلية، أو الأدلة المنطقية، المغالطة، والإنكار، والموافقة، والاستدراك، ورد الحجة على الخصم، وما إلى ذلك⁽⁸⁴⁾.

والخطب التي عولت على الحجة المنطقية، والدليل العقلي، كثيرة في هذا العصر، من ذلك قول المتصور في خطبته، لما قتل أبو مسلم الخراساني (137 هـ). قائد ثورتهم، ومقوض عرش أعدائهم. معتمداً في حجته القياس العقلي، حيث قال: "... وإن أبو مسلم بآيتنا، وبآيات الناس لنا؛ على أنه من نكث بنا، فقد أباح دمه، ثم نكث بنا؛ فحُكِّمنا عليه لأنفسنا حُكْمَه على غيره لنا، ولم تعننا رعاية الحق له، من إقامة الحق عليه"⁽⁸⁵⁾.

واعتماد الأدلة المنطقية وحدها، لا يجدي نفعاً في إقناع كل صنوف المخاطبين؛ لتبادر المستوى الفكري والثقافي الاجتماعي فيما بينهم، فثمة من لا يخضع للعقل، ولا يدين للمنطق. وقد نبه أرسطو على ذلك، ورأى أن الخطباء غير المثقفين أقدر على إقناع جمهور العامة من الخطباء المثقفين؛ لأنهم يصوغون الأفكار العامة المشتركة من معارفهم، ف تكون قرينة من إدراك الجمهور⁽⁸⁶⁾. فلا مندودة إذن. من اللجوء إلى الأدلة الخطابية أو الانفعالية. كما تسمى. التي تخاطب الشعور، وتستثير الأحساس؛ وتلهب العواطف. وعادة ما يلْجأ إليها الخطباء، ويعولون عليها، وخاصة في الخطب الحزبية. وما إلحاح العباسين على بيان صلة الرحم مع الرسول الكريم ﷺ، لتأكيد صحة خلافتهم وشرعيتها؛ إلا إثارة للانفعال الوجداني، والتعاطف النفسي معهم؛ لأن الخلافة لا تورث، بل يليها الأجرد بها، وفق مبدأ الشوري.

إضافة إلى الأدلة العقلية والانفعالية، لابد من توشيح الخطب بالأدلة التقليدية، التي تعتمد على الاستشهاد والتضمني والاقتباس. وأجل ما يتمثل به آي الذكر الحكيم، ثم الحديث الشريف، وأنشعار العرب، وأمثالهم المسائرة، وحكمتهم الدائرة. والحق أن الخطابة السياسية عولت على التضمين والاقتباس، وزادت نصوصها بالكثير من الآيات القرآنية، التي كان لها وظائف فكرية وجمالية مما، في النص الخطابي.

ولعل من الخير أن نشير هنا. إلى أن أغلب الخطب السياسية متوسطة الحجم، وقليل منها أميل إلى الطول، وكثيراً ما تكرر المعاني الواحدة بعبارات مختلفة الألفاظ والأساليب، مرة بالاستفهام، وأخرى

⁽⁸⁴⁾ في الخطابة، ص 125 وما بعدها، والنشر العربي القديم، ص 77 وما بعدها.

⁽⁸⁵⁾ تاريخ الأسماء والمراد 94/8.

⁽⁸⁶⁾ انظر: فن الخطابة، ص 129.

بالترير، وأخرى بالنفي، ومحاولون بذلك أن يثبتوا المعانى في نفوس سامعىهم؛ ليكون الغرس بعيداً الغور، فيشير أطيب الثمرات، وأدناها جنى⁽⁸⁷⁾.

3. الخاتمة:

افتن الخطباء في العصور كلها في تنوع الحائمة، وعني النقاد بها؛ لأنها آخر ما يبقى معتملاً في نفوس الساعدين وأذاهنهم، مثلما تبأ المقدمة الجمhour، وتختبب حواسهم، وعادة ما تكون الحائمة تلخصاً وتأكيداً للأفكار، التي سلف ذكرها في موضوع الخطبة، وهذه إحدى طرائق اختتام الخطب، وقد تختتم بآية قرآنية، أو بحديث نبوي، أو ببيت شعري أو أبيات، أو قول مأثور؛ يتناسب مع موضوع الخطبة، كما في خطبة السفاح، بعد أن قيل مروان بن محمد؛ إذ ختمها بقوله عز من قائل: «فِلَكَ يوْتَهُمْ خَاوِيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوْهُ» [النمل: 52/27]⁽⁸⁸⁾. وخطبة المنصور بعد أن اعتقل بعض آل علي عليه السلام، إذ اتهمهم بطلب الخلافة، ونقض البيعة⁽⁸⁹⁾، حيث ختمها بقوله تعالى: «وَحِيلَّ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُلِّيَّ بَشَاعِرُهُمْ مِنْ قَبْلِ إِنْهُمْ كَانُوا فِي شَكٍ مُرِيبٍ» [سيا: 34/54].

واختتم صالح بن علي إحدى خطبه بآيات شعرية⁽⁹⁰⁾، وكذلك فعل أبو السرايا في خطبته العينية بالكوفة، إذ ختمها بآيات الشعرية الآتية، مخاطباً أهلها⁽⁹¹⁾:

لَكُمْ شَبَّهَا فِيمَا وَطَبِّئَتْ مِنَ الْأَرْضِ	وَمَارَسْتَ أَقْطَارَ الْبَلَادِ فَلَمْ أَجِدْ
وَوَقَّنَا وَغَبَّنَا فِي الشَّدَادِ وَالْخَفْضِ	خَلْفَأَ وَجْهَلًا وَانْتَشَارَ عَزِيزَةِ
فَلَا عَنْتَمْ رَاضِينَ وَلَا فَرِيْكُمْ مُرْضِيَّ	لَقَدْ سَبَقْتَ فِيكُمْ إِلَى الْخَسْرِ دُعَوةَ
فَنَوَّقُوا إِذَا وَكَنَّتْ عَاقِبَةُ الْبَغْضِ	سَابِعَ دَارِيِّ مِنْ قَلْنَى عَنْ دِيَارِكُمْ

وقد تختتم بعض الخطب بالدعاء، أو الحمدلة، أو الاستغفار، ونحو ذلك، كقول إبراهيم بن عبد الله من آل علي عليه السلام، وكان ثار مع أخيه محمد الملقب بـ(النفس الزكية) على المنصور: «اللهم إنك ذاكِرُ اليوم آباءَ أباائهم، وأبناءَ أباائهم، فاذكرنا عندك بمحمي». اللهم واحفظ الآباء في الأبناء، والأبناء في

⁽⁸⁷⁾ خطابة (أصوفاً)، تارتها في أزهر عصرها عبد العرب، ص 132 – 133.

⁽⁸⁸⁾ العقد الفريد، 4/95.

⁽⁸⁹⁾ نار يبغ الأسم والملوك، 8/94.

⁽⁹⁰⁾ العقد الفريد، 4/97.

⁽⁹¹⁾ مفاتل الطالبين، ص 545. وفي البيت الثالث إشارة إلى دعوة الإمام علي عليه السلام على أهل الكوفة. وكان الخطب ذكرها في خطبه. انظر: ص 545.

الآباء، واحفظ ذرية محمد ﷺ⁽⁹²⁾. ومن المعلوم أن ثورة محمد النفس الزكية وأخيه إبراهيم قد فشلت، وتمكّن المنصور منها سنة (145 هـ).

وقد تكون خاتمة الخطبة نصاً للسامعين، أو ترغيباً لهم بوعده، أو ترهيباً بوعيد. ومثال الترغيب خاتم خطبة السفّاح في أهل الكوفة، وخطبة عمّه داود بن عليٍّ في مكة المكرمة، حين قدمها والياً عليها؛ إذ قال: "لكم ذمة الله، ولكم ذمة رسول الله ﷺ، ولكم ذمة العباس، لا ورب هذه البيعة. وأؤمّن بيده إلى الكعبة". لا نهيج منكم أحداً⁽⁹³⁾. ومثال الترهيب قول عبد الملك بن صالح بن علي العباسي، في أهل الشام: "أما وحرمة النبوة والخلافة؛ لتتفرق حلفاؤه وثيالاً، أو لاوسعنكم إرغاماً ونكالاً"⁽⁹⁴⁾.

ومهما يكن الأمر، فإن أساليب الخطاب في بناء خطفهم، من حيث الاستهلاك والعرض والخاتمة، تتوزع تبعاً لنفسية الخطيب وطريقته المؤثرة، وموضوعه وأسلوبه، وطبيعة الجمهور، والفرض المقصود؛ إذ إن لكل مقام مقاماً، وهو ما عبر عنه القدماء بـ(مقتضى الحال). لذا لا غرو إن ألفينا عدة أساليب للبنية البيكلية للخطب، مادامت تناسب ومقتضى الحال، وهي في عمومها لا تخرج عن سنن الخطابة العربية وطرائقها، وخاصة الخطابة السياسية في العصر الأموي.

المصادر والمراجع

- احكام صنعة الكلام، لابن عبد الغفور الكلاعي، تج: محمد رضوان الداية، دار الثقافة، بيروت، 1966م.
- أدب السنّة في العصر الأموي، لأحمد محمد العوفي، دار نهضة مصر، القاهرة، ط 5، د.ت.
- البداية والنهاية، لابن كثير، تج: أحمد عبد الوهاب قبيح، دار الحديث، القاهرة، ط 5، 1418 هـ/1998م.
- البيان والتبيين، للجاحظ، تج: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- تاریخ الأئمّة والملوک، للطبری، تج: محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة مصورة عن طبعة دار المعارف بمصر، بيروت، د.ت.
- تاريخ الخلفاء، للسيوطی، تج: مصطفی عطا، مؤسسة الكتب التقاريفية، بيروت، ط 1، 1414 هـ/1993م.
- تاريخ البغوي، للبغوي، لأحمد بن أبي يعقوب، دار بيروت، 1400 هـ/1980م.
- الخطابة، لأسرسطرطليس، تج: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات - الكويت، دار القلم - بيروت، 1979م.
- الخطابة (أصولها، تاريخها في أزهر عصورها عند العرب)، لمحمد أبو زهرة، مطبعة العلوم، القاهرة، ط 1، 1353 هـ/1934م.
- زهر الآداب وثمر الأكباب، للحضرمي القيراني، تج: على الجاوي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط 2، د.ت.

⁽⁹²⁾ الصدر نفسه، ص 237.

⁽⁹³⁾ الكامل للمبرد، 3/ 1483. والبيعة: كل مأمين، وتعلق على الكعبة المشرفة، [القاموس المحيط، والممعجم المرسيط، مادة: [بيعة]].

⁽⁹⁴⁾ العقد الفريد 9704.

- سير أعلام النبلاء، للذهبي، تج: محب الدين العمروفي، دار الفكر، بيروت، ط1، 1417 هـ/1997م.
- شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحميد، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1983م.
- صبح الأعشى في صناعة الإنسا، للفاقشندى، شرحه وعلق عليه: محمد نعس الدين يوسف الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.
- العصر العباسي الأول، لشوقي ضيف، دار المعارف، بمصر، ط6، د. ت.
- العقد الفريد، لابن عبد ربه، تج: أحمد أمين وأحمد الزين والأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت.
- عيون الأخبار، لابن قتيبة الدينوري، بعنابة: محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت.
- الفخرى في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، محمد بن علي بن طباطبا، دار صادر، بيروت، د. ت.
- فن الخطابة، لأحمد محمد الحرفني، دار نهضة مصر، القاهرة، 2002م.
- الكامل في التاريخ، لابن الأثير، تج: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط4، 1424 هـ/2004م.
- الكامل، للمبرد، تج: محمد أحمد الذالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1413 هـ/1993م.
- كتاب الصناعتين، لأبي هلال العسكري، تج: علي البخاري ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشريكها، القاهرة، د. ت.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، لابن الأثير، تج: أحمد الحرفني ويدري طبانة، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ط1، 1379 هـ/1959م.
- مجمع الأمثال، للميداني، تج: جان توما، دار صادر، بيروت، ط1، 2000م.
- مختارات ابن الشجري، ضبطها وشرحها: محمود حسن زناتي، مطبعة الاعتماد، بيروت، ط1، 1344 هـ/1925م.
- مروج الذهب ومعان الجوهر، للمسعودي، تج: سعيد اللحام، دار الفكر، بيروت، ط1، 1421 هـ/2000م.
- مقاييس الطالبين، لأبي الفرج الأصفهاني، تج: السيد أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1949م.
- مواد البيان، لابن خلف الكاتب، تج: حسين عبد اللطيف، منشورات جامعة الفاتح، ليبيا، 1982م.
- النثر العربي القديم من الشفاهية إلى الكتابية، محمد رجب التجار، دار العروبة، الكويت، ط2، 1423 هـ/2002م.
- الوثائق السياسية والإدارية (المائدة للحصر العباسي الأول)، محمد ماهر حمادة، مؤسسة الرسالة، ط2، 1401 هـ/1981م.
- السوزراء والكتاب، لابن عباس الجشياري، تج: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط1، 1357 هـ/1938م.



محمد بن أبي شنب والتراث المدققين (الجزء الثاني)

أ. عائشة يطرو^(١)

مقدمة:

الجزائر واحدة من البلدان، التي اهتمت بنشر التراث منذ أن عرفت الطباعة. ومن هذه الأعمال المنشورة في وقت مبكر: كتاب بغية الرواد في ذكر الملوك من بنى عبد الواد، لابن خلدون في 1321 هـ / 1903 م، ورحلة الورثلاني عام 1326 هـ / 1908 م، وعنوان الدراسة فيمن عرف في المئة السابعة بجایة، للفبريني سنة 1328 هـ / 1910 م، وغيرها كثیر^(٢).

ومن المبرزين في هذا الميدان العلامة محمد بن أبي شنب^(٣) الذي كان لوجوده في كلية الآداب بالجزائر أثر ظاهر في دفع حركة نشر التراث خطوات واسعة^(٤). والقائمون بهذه الحركة هم المستشرون، الذين تكفلوا بتحقيق بعض النصوص التراثية، وأسندوا تحقيق بعضها الآخر إلى باحثين جزائريين، واشترك الفريقيان في ترجمة وتحقيق نصيب من هذه الذخائر وتحقيقها أيضًا^(٥).

آثاره:

أحصاها تلميذه عبد الرحمن الجيلالي، فوجدها تزيد على الخمسين كتاباً في فنون متعددة، طفت عليها صفة الأدبية، أحيا بعضها بالتأليف والنشر والتحقيق، وبعضها بإجالة يد العمل فيها بالتنقيح والتصحيح^(٦).

^(١) باحثة جزائرية.

^(٢) انظر: مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، ص 188.

^(٣) ترجمه في: محمد بن أبي شنب — حياته وآثاره، للطبيخ عبد الرحمن الجيلالي ومعجم أعلام الجزائر، لعادل نوريهض (162 - 164). ومعجم المؤلفين، لمعر رضا كحاله، ط. لبنان (ج 10/ص 289). والمعجم المفصل في اللغويين العرب، لإسماعيل بدیع بعفوب، ط. لبنان (ج 2/ص 169).

^(٤) تختفي التراث العربي منهجه ونظره، ص 128.

^(٥) ينظر: تاريخ الجزائر الثقافي، ج 6/ص 57-58.

^(٦) محمد بن أبي شنب، ص 30-31.

وتعليل توجيه عناته إلى المجالين التاریخی والأدبي، يعود إلى تدریسه اللغة والأدب والمنطق، الذي انعکس على نوع تأليفه ومحفقاته التي صدرت عنه⁽⁷⁾.

منهجه في التحقیق:

تحدث عن ذلك أبو القاسم سعد الله قائلًا: "هي مقابلة أكثر من نسخة، ووضع مقدمة قصيرة في وصف طریقة التحقیق دون ترجمة المؤلف وعصره، ونحو ذلك. وأهم جهد كان ابن أبي شنب يقوم به في التحقیق هو وضع الفهارس؛ فهارس الأعلام، والأماكن، والكتب، والموضوعات، والشعر، وغير ذلك. وهنا تظهر مهاراته وطريقته ومساهمته. وكان ابن أبي شنب كان على عجل؛ فهو لا يهتم بالتنبیق ولا بالتطویر، وإنما كان يقتصر في الأسلوب على ما قبل دل (وهو أقرب إلى العلمي منه إلى الأدبي)".⁽⁸⁾

نماذج من أعماله المحققة:

سأعرض لبعض هذه الأعمال بنوع من التفصیل، ليتضمن لنا جهد الرجل، وأهمية هذه النصوص وتبين مدى حقيقة ما قيل في منهجه، معتمدين في ذلك على ما أورده هو نفسه في كتبه التي وقفتا عليها، وعلى ما ذكره من أشار إلى تلك الأعمال وغيرها.

﴿رحلة الورثلاني ؛ المسماة: نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار﴾ هي رحلة منشورة للعلامة الحسين بن محمد السعيد المعروف بالورثلاني (ت: 1194هـ). تعد مصدراً مهماً في تاريخ الجزائر، وتاريخ العالم العربي عامَة (تونس ولیبيا ومصر والجزائر)، ترجم فيها للعديد من الشخصيات وذكر آثارهم. ويجمل القول، إنها حوت فوائد تاریخیة وجغرافية عالية القيمة. ولقد لقيت هذه الرحلة شهرة متذكرة أن كانت مخطوطة، على عهد مؤلفها وما بعده؛ طبعت أول مرة في بداية القرن العشرين طبعة حجرية في تونس، عام 1903م، بتصحیح الشیخ علی الشنوف والأمين الجريدي. ثم جاءت طبعة الجزائر، بپیر فونتانان عام 1908م، بتصحیح الشیخ محمد بن أبي شنب. واعتمد في ذلك على مقابلة ثلاثة نسخ خطية؛ اثنان منها يعودان تاریخهما إلى عصر المؤلف؛ أي 1768م، والأخرى نسخت سنة 1895م. وأضاف إليها نسخة تونس، وقابل بينها جميعاً. صدر في جزء واحد ضخم، وكان نشرها بطلب من حاكم الجزائر العام آنذاك (جونار). حوت 713 ص، مع زيادة خمس صفحات لمقدمة الناشر والمصحح، منه ترجمة للمؤلف. وخصص 105 ص، للفهارس الفنية: الأعلام، وأسماء الأماكن والقبائل والأعراس، وأسماء المصادر التي تجاوزت 330 في علوم مختلفة.

⁽⁷⁾ تاريخ الجزائر التقليدي، ج 8/ ص 171.

⁽⁸⁾ تاريخ الجزائر التقليدي، ج 8/ ص 169-170.

ويعلق دارس هذه الرحلة الأستاذ مختار فيلالي قائلاً: «رغم جهود محمد بن أبي شنب في تصحيحها، فإننا نجد فيها كثيراً من الفراغات لم يستطع سدها وعبارات كثيرة محركة وفقرات لا وجود لها في بعض النسخ، بينما توجد في بعضها ولكنها مختلفة في الترتيب من حيث المكان مما يبعث على الشكّ فيما يأنها ليست للمؤلف، إذ ربما زادها بعض الناسخين لفرض معين. أو حذفت لهدف كذلك. وقد فيها بأنّها ليس بالكتاب العتيق»⁽⁹⁾. شوهدت هذه التحريرات والفراغات جملًا كثيرة مما سبب في ضياع أو غموض المعلومة التاريخية (وقد ظهرت طبعة جديدة في بيروت للدار الكتاب العربي، في 1974م، وهي إعادة لطبعة ابن شنب)، دون زيادة أو نقصان ما عدا ذكر كلمة الناشر...»⁽¹⁰⁾.

«الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المربيّة، لعلي ابن أبي زرع الفاسي: نشره ابن أبي شنب مصححاً ومحققاً، وقد نعت عمله هذا تلميذه عبد الرحمن الجيلالي بقوله: "نشره بالتصحيح الكامل، والتحقيق الدقيق"»⁽¹¹⁾، وكان ذلك بالجزائر عام 1921م⁽¹²⁾.

إن إعادة طبع هذا المصنف في الرباط سنة 1972م، كان بالاعتماد على نسختين، إحداهما طبعة ابن أبي شنب؛ وقد جاء في مقدمته: «نشر هذا الكتاب للمرة الأولى الباحث الجزائري الشهير الدكتور محمد بن أبي شنب بالجزائر سنة 1920م، من غير تقديم ولا تعليق، ولم يعن الناشر بتحقيق الكتاب فجاء ملياناً بالأخطاء شكلاً وموضوعاً». ومع هذا النقص الذي ادعاه الناشر لعمل ابن أبي شنب، إلا أنها مجدهـ أي دار النصـورـ تعمده بالدرجة الأولىـ، ثم ترکن إلى نسخة ثانية خطيبة في تونسـ، وهي مبتورة الآخر وخطها رديءـ، جعل النص صعب القراءة»⁽¹³⁾.

وبناءً على ذلك، فلولا فضل نسخة ابن شنب لما استطاعت الدار إعادة طباعه.

«البستان في ذكر الأولياء بتلمسان، لأبي عبد الله محمد بن محمد ابن أحمد الملقب بابن مرير التلمساني: اعتنى بهذهيه وترتيبه العلامة ابن أبي شنب»⁽¹⁴⁾، ظهرت طبعته عام 1908م، عن العالمية. وقد قدم له بهذه العبارات: «لما كان الكتاب المسى**ي** البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان للشيخ أبي عبد الله... من أعظم المؤلفات في تراجم العلماء والسدادـ، بادرنا إلى طبعه لتعيم نفسه، وجمعنا منه نسخـ؛ منها نسخة لملكية المدارس العليا الجزائرية محفوظة تحت عدد (2001) ونسختين للمكتبة الدولية الجزائرية محفوظتين تحت عدد (1736) و(1737) ونسخة للسيد ولIAM مارسي مدير مدرسة الجزائر

⁽⁹⁾ انظر: رحلة الورتلانـ - عرض ودراسة، ص 51-53، ومحمد بن أبي شنب، ص 31؛ و تاريخ الجزائر التقليـ، ج 6/ص 59.

⁽¹⁰⁾ محمد بن أبي شنب، ص 32.

⁽¹¹⁾ انظر: تاريخ الجزائر التقليـ، ج 6/ص 59.

⁽¹²⁾ الذخيرة السنـية، ص 6-7.

⁽¹³⁾ انظر: محمد بن أبي شنب، ص 31؛ و تاريخ الجزائر التقليـ، ج 2/ص 355.

الدولية⁽¹⁴⁾... وزيادة في تحرير التصحيح راجعنا بعض الأصول التي نقل عنها المؤلف رحمة الله تعالى، مثل نيل الابتهاج بتطريز الندياج لأبي العباس أحمد بابا التنبكتي السوداني، وبغية الرواد في ذكر الملوك من بنى عبد الواد لأبي زكريا يحيى بن خلدون، وروضة النسرين في ذكر دولة بنى مرين لأبي محمد عبد الله عمر الشهير بابن الأحمر، وكتاب وفيات الخطيب الفلسطيني، وغير ذلك من الكتب⁽¹⁵⁾. وكما ذكر، فقد أحال في هوامش بعض الصفحات على بعض المصادر التي رجع إليها لتوثيق متن النص، مما اعتمدته صاحب البستان وغيرة⁽¹⁶⁾.

زيادة على ذلك، فقد صنع ابن أبي شنب فهارس للكتاب؛ للترجم، وأسماء الرجال، وأسماء الأماكن والبلدان والجبال والأنهار، وأسماء الكتب.

أعيد طبعه 1986م، من قبل ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر، وهي نفس النسخة التي راجعها ابن أبي شنب. قدم لها الدكتور عبد الرحمن طالب، معلقاً عليها بأن ابن أبي شنب اعتمد عدة نسخ، وخاصة بفهارس، لكنه لم يتم بأية دراسة عنه ولا عن صاحبه⁽¹⁷⁾.

وتتمثل قيمة هذا المصنف الذي حققه ابن أبي شنب في كونه من كتب الترجم الفزيرة؛ فقد ترجم لاثنين وثمانين ومتناً عالم وولي من تلميذان، أو من عاشوا بها، فأفاد أهل العلم بمفرد طويل من الكتب. ومن الفوائد ما تعلق بالجانب العماني؛ إذ ذكر أسماء أمكنته بتلمسان، وما تعلق بالجانب الثقافي والعلمي في المغرب الأوسط. ومنها المعلومات الاقتصادية والاجتماعية⁽¹⁸⁾.

❖ عمران الدراية فيمن عرف من العلماء في الملة التاسعة بيجاية، لأبي العباس أحمد الغبريني (ت: 704هـ / 1304م)؛ قال عنه محققه رابح بونار: "استرعى هذا الكتاب نظر المرحوم الأستاذ الدكتور محمد بن أبي شنب، ونال إعجابه فجد في البحث عن بعض نسخ المخطوطة وحققه ثم طبعه بالطبعة التعالية بالجزائر سنة 1910هـ... وقد كان نشره لهذا الكتاب عملاً جيلاً خدم به الحركة العلمية وأمد المثقفين بزاد فكري يصلهم بماضيهم الجيد"⁽¹⁹⁾.

⁽¹⁴⁾ وذكر بعد ذلك أربع نسخ.

⁽¹⁵⁾ البستان: تحقيق ابن شنب، ص 4.

⁽¹⁶⁾ انظر: ص 11-123-142-156-308-311.

⁽¹⁷⁾ البستان (ط. 1986م)، ص 3.

⁽¹⁸⁾ البستان، ص 3-5.

⁽¹⁹⁾ عمران الدراية: تحقيق رابح بونار، ص 34.

والإعجاب الذي تحدث عنه، منبعه الوقوف على أهمية هذا المصدر التاريخي؛ فهو يطلعنا على الحياة العلمية في القرن السابع الهجري في مدينة بجاية، حفل بترجم كثيرة لعلماء ومؤرخين و... من مشاهير البلدة ذوي الأصول المختلفة⁽²⁰⁾.

إنَّ الذي جعل الأستاذ رابع بونار يعيد طبع الكتاب محققاً، لأنَّ نسخة المطبوعة قد فنلت كلَّها مما دعت الحاجة الثقافية إلى ذلك. وهو لا ينفي الجهد الكبير الذي بذله ابن أبي شنب في تحقيق الكتاب؛ قال: "على الرغم مما قام به الدكتور محمد بن أبي شنب من التحقيق ومقابلة النسخ التي تكَّنَ من الانتفاع بها في إخراج الكتاب، فإنَّ نسخته المطبوعة قد وقعت فيها أخطاء كثيرة نقصت من قيمتها..."⁽²¹⁾. ومع ذلك فقد اعتمد بونار نسخة ابن أبي شنب واعتبرها نسخة ثالثة يعود إليها عند التصحيح واعتمد أيضاً نسخة المكتبة الوطنية نفسها التي اعتمدها المحقق الأول. ووُجِّهَتْ بعد نسخة ابن أبي شنب في الصدارة من الأهمية⁽²²⁾.

وللرجوع إلى مقدمة ابن أبي شنب التي أورد فيها محتوى الكتاب وأهميته، وعرض النسخ الخاطئة المعتمدة في التحقيق. وألحق بالكتاب فهرساً للترجم؛ يقول: "كتاب تلوح أنوار الحقائق من سبيل عباراته وبعث شذا عرف المعارف من بيان إشاراته، أورد فيه مؤلفه من تراجم علماء عصره وأخبار أحبار مصره ما يحتاجه المتشوق إلى فرائد القلائد... مع ذكر وفياتهم، ومؤلفاتهم، وسيرهم في مذاهبهم وعاداتهم، واستظهار الأحاديث الشريفة، والأثار الصالحة، المنيفة، والباحث الفقهية، والفتاوی الشعرية وغير ذلك مما لا يحصى، ولا من غيره يستقصى. وقد اعتمدنا في التصحيح على أربع نسخ: الأولى للمكتبة الدولية الجزائرية محفوظة تحت عدد (1734) والثانية للفقيه النبی سیدی عبد الرزاق الأشرف قاضی باتنة الحالی، والثالثة للعالم العلامة سیدی علی بن الحاج موسی... والرابعة للفقيه النجیب... سیدی أبي القاسم محمد الحفناوی..."⁽²³⁾.

إلى جانب ذلك، راجع لتوثيق النص مصادر مهمة، نحو: فتح الطيب، ونيل الابتهاج، وجذوة الاقتباس.

❖ ديوان عروة بن الورد، بشرح ابن السكبيت: تحدث عنه عبد الرحمن الجيلالي، ذاكراً أنَّ عمل ابن أبي شنب في هذا الديوان شيء بعمله في ديوان (علقمة بن عبدة التميمي)؛ بمعنى أنه حققه؛ فصدره بمقدمة أورد فيها ترجمة للشاعر، وعلق عليه بتعليقات جليلة، وخصه بفارس للكلمات المشروحة،

⁽²⁰⁾ انظر مقدمة عنوان الدراسة، تحقيق عادل نوريهض.

⁽²¹⁾ عنوان الدراسة، ص 50-51.

⁽²²⁾ عنوان الدراسة، ص 51.

⁽²³⁾ عنوان الدراسة: تحقيق ابن شنب، ص 2.

وأسماء الرجال والنساء، والقبائل وأسماء الأماكن والبلدان والجبال والأنهار، والأبيات والقوافي. وكان طبعه في 1926م⁽²⁴⁾.

ولقي هذا الديوان الاهتمام من قبل باحثين آخرين، نوهوا في أعمالهم بتصنيع ابن شنب فيه؛ ومن هؤلاء الأستاذ سعدي صناوي؛ الذي أشار في مقدمته إلى الشروح السابقة، مؤكداً على سبق ابن السكikt إلى جمع شعر (عروة) وشرحه وأنَّ جميع من نشروا الديوان وشرحه بعده انطلقوا من عمل ابن السكikt وkan أنَّ ظهر الديوان مطوعاً في الجزائر بعنابة الشيخ محمد بن أبي شنب وتصحيحه. وهي طبعة مأخوذة من طبعة المستشرق (نولديك) مع إضافة أبيات وشرح⁽²⁵⁾.

لقد نشرت في مجلة جمع اللغة العربية بدمشق دراسة حول هذا الديوان، ضمن قسم النقد والتعریف⁽²⁶⁾؛ تحدث فيها الكاتب عن نشرات الديوان، متقدماً كل واحدة، إلى أن جاء دور نشرة ابن شنب التي قال عنها: "نشر مرة أخرى في الجزائر عام 1926م، بتحقيق الأستاذ محمد بن أبي شنب، وهي فيما أرى من أفضل طبعات الديوان وأتقها وأغزرها شعراً؛ إذ استطاع المحقق أن يصحح كثيراً من أخطاء النشرات السابقة، وأن يكمِّل النقص في بعض عبارتها"⁽²⁷⁾.

♦ ديوان أمرو القيس، بشرح الأعلم الشتمري: ذكر عبد الرحمن الجيلالي أنَّ شيخه ابن أبي شنب اعتنى بهذيب وترتيب (هذا الشرح) والتعليق عليه، ولم يترك فيه شاردة أو نكتة أدبية مفيدة إلا قيدها. وهو كتاب ضخم كبير، جامع لكل ما ثبت روایته عن (الشاعر) وإنَّ لخزانة علم وأدب ثمينة...⁽²⁸⁾.

صدق في وصفه هذا؛ فقد قام ابن شنب بتصحيحه؛ فوضع مقدمة ترجم فيها للشاعر، وأحال في ذلك على بعض المصادر، نحو: العمدة والمزهر وشرح شواهد المغني للسيوطى ومعجم تاج العروس للزبيدي. ثم عرف بالديوان مستنداً إلى الفهرست لابن التديم، وأفادنا بمعلومات عن نسخ خطية وأخرى مطبوعة من شروح على هذا الديوان: يذكر المكان والسنة والعدد... مع ذكر ما راجعه منها واعتمنده. وحتى الترجمات لم يغفل ذكرها.

بعد ذلك يقتنا على ما اعتمده من نسخ في التحقيق، مع وصف دقيق لها: نوع الخط وتاريخ النسخ واسم الناشر وعدد الأوراق ومقاس الورقة وهل هي كاملة أو ناقصة ولون الحبر المستعمل... ثم يذكر مصادره في التصحيح، والتي بلغت خمسة عشر⁽²⁹⁾.

⁽²⁴⁾ انظر: محمد بن أبي شنب، ص 35.

⁽²⁵⁾ انظر: ديوان عروة بن الورد، ص 73.

⁽²⁶⁾ الدراسة معنوان: حول ديوان عروة بن الورد، ص 880-899.

⁽²⁷⁾ حول ديوان عروة بن الورد، ص 881.

⁽²⁸⁾ محمد بن أبي شنب، ص 35.

⁽²⁹⁾ انظر مقدمة الكتاب، ص 5-55.

والظاهر لكل مطلع على هذه الطبعة، العناية الدقيقة بتحقيق النص: تحرير الآيات وشرح ما غمض من المعاني مع التوثيق، وتوثيق النصوص الشعرية من: اللسان، وتأج العروس، وأساس البلاغة، وأسالي الفالي، والكامل للمبرد، والأغاني، وخزانة الأدب، والأمثال للميداني، والمخصص، والعين للخليل، والأضداد للأباري، وغيرها كثيرة.

وخصص الجزء من ص 363 إلى ص 398 للزيادات؛ أي ما زيد في القصائد التي شرحها الأعلم وهي من رواية غيره، مجموعة من مصادر شتى أشار إليها مع الشروح. ومن ص 399 إلى ص 531 تجد الزيادات التي لم يرها الأعلم. أما من ص 532 إلى غاية ص 538 فهو على شكل ملحق، وسمه بـ"أمرؤ القيس عند الأدباء، نحو الأصمعي وابن شرف القيراطوني". وتقرأ من ص 561 إلى ص 604 فوائد في تأثر بعض الأدباء بعلقة أمرؤ القيس.

ختم عمله وتوجه بهفارس في غاية الأهمية، خصّها للمحتويات، والأحداث والواقع، واللغات والفنون والأنساب، والسور القرآنية والآيات القرآنية، والأحاديث والأمثال.

الخاتمة:

هذه النماذج فيض من حيث ما أمرط به العلامة ابن أبي شنب الباحثين، معاصريه وخلفه. وقد وجدها المحقق التزبي الذي يتخير عناوينه بدقة؛ فلا يتحقق إلا ما له قيمة علمية عالية، ويفيد الأمة. ولمسا حرمه الشديد في اعتماد أكبر عدد من النسخ الخطية لل مقابلة، واستيفاء حقها من الوصف في بعض الأعمال، ورجوعه إلى مصادر التخريج والتوثيق. ولم يجرم أي مصنف من فهارس فنية دققة تعنى القارئ على الرجوع إلى النص والاستفادة منه من أيسر الطرق.

وهو وإن كان دأب على منهج المستشرقين في تحقيقاته، إلا أنَّ هذا المنهج في أصله عربي خالص⁽³⁰⁾؛ وبذلك فقد سار على درب أسلافه من العلماء الحقين الممحصين. ولم تقص تلك الزلات التي وقع فيها خلال التحقيق من قيمة أعماله؛ إذ لقيت العناية والاهتمام، لأنَّه كان سباقاً إلى إبرازها إلى النور.

بهذا وذاك، "قدم ابن شنب مساهمة عظيمة في خدمة التراث الجزائري الإسلامي عموماً؛ فقد استعمل علمه وقدرته في البحث لتسليط الضوء على آثار الماضين من الجزائريين والعرب والمسلمين"⁽³¹⁾. وهو الذي قال عنه معاصره: كان عارفاً بلوازم النقد العلمي، ونشر كتب التراث مع تواضع ووقار⁽³²⁾.

⁽³⁰⁾ مدخل إلى نشر التراث العربي، ص 274-275.

⁽³¹⁾ تاريخ الحراير الشفاف، ج 8/ ص 168.

⁽³²⁾ تاريخ الحراير الشفاف، ج 8/ ص 172.

فهرس المصادر والمراجع

- 1 - البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، لأبي عبد الله محمد بن محمد ابن أحمد الملقب بابن مرير الشريف المليطي المديوني التلمساني. الجزائر - ديوان المطبوعات الجامعية، (1986م).
- 2 - البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، لأبي عبد الله محمد بن محمد ابن أحمد الملقب بابن مرير الشريف المليطي المديوني التلمساني، مراجعة: محمد بن أبي شنب - المطبعة الشاعلية، الجزائر. (1326هـ/1908م).
- 3 - تاريخ الجزائر القافي من 1854-1954، لأبي القاسم سعد الله. دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان. ط ١ (1998م).
- 4 - تحقيق التراث العربي - منهج وتطوره، لعبد العجيد دباب. دار المعارف، القاهرة. ط 2، (1993م).
- 5 - حول ديوان عروة بن الورد، لمحمد يحيى زين الدين. مجلة مجتمع اللغة العربية، دمشق، ج 4، المجلد 53. شوال (1398هـ)/أكتوبر (1978م).
- 6 - ديوان عروة بن الورد، شرح وتقدير: سعدي صناوي. دار الجيل. ط 1، (1416هـ/1996م).
- 7 - الذخيرة السننية في تاريخ الدولة المرinية، لعلي ابن زرع الفاسي. دار المنصور للطباعة والوراقه، الرباط (1972م).
- 8 - رحلة الواثقاني - عرض ودراسة، لمحترار بن الطاهر فولالي. دار الشهاب، باتنة. (1998م).
- 9 - شرح ديوان امرؤ القيس بن حجر الكندي، لأبي الحاج يوسف بن سليمان بن عيسى المعروف بالأعلم الشنمرمي؛ تصحيح: ابن أبي شنب. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع (1394هـ/1974م).
- 10 - عنوان الدراسة فيمن عرف من العلماء في المئة السابعة ببجاية، لأبي العباس أحمد بن عبد الله الغيريني. المطبعة الشاعلية. الجزائر. ط 1 (1328هـ/1910م).
- 11 - عنوان الدراسة فيمن عرف من العلماء في المئة السابعة ببجاية، لأبي العباس أحمد بن عبد الله الغيريني، تحقيق: رابح بونار. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر (1970م).
- عنوان الدراسة فيمن عرف من العلماء في المئة السابعة ببجاية، لأبي العباس أحمد بن عبد الله الغيريني، تحقيق وتعليق عادل نويهض. لجنة التأليف والترجمة والنشر، بيروت. ط 1 (1969م).
- 12 - محمد بن أبي شنب - حياته وأثاره، لعبد الرحمن بن محمد الجيلاني. المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر (1983م).
- 13 - مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي - مع محاضرة عن التصحيح والتحريف، لمحمود محمد الطناхи. مكتبة الخاجي بالقاهرة. ط 1 (1405هـ/1984م).



إرهادات نظرية التلقى في أدب الجاحظ

د. سمرة سلامي^(١)

مقدمة:

نکاد نقرأ، في مختلف الدراسات التي تناولت الجاحظ، شبه إجماع على أن الجاحظ كان رائداً أو سباقاً إلى كثيرون من الموضوعات التي طرحتها في أدبه الشر، بل كان سباقاً إلى كثيرون من الأفكار والرؤى، التي تبلورت فيما بعد، لتكون نظريات علمية وأدبية معروفة. هذا الإجماع، ربما شجع الكثيرين إلى الفحص في أدب الجاحظ لاستكشاف كنوز ما تزال مخبأة في داخله، تتطلع من يكتشفها ليصل ماضينا بحاضرنا.

والحقيقة، أن أحداً من دارسي الأدب القديم، لا يشك في أن الجاحظ من أعظم أدباءنا، إن لم يكن أعظمهم. فقد كان محظى بعجب الباحثين، قدامي ومحديث، أدهشتهم سعة علمه واطلاعه على أكثر ما في هذا الكون من معارف. وحكايات شغفه بالقراءة، بل نهمه في التهام كل ما تقع عليه يده من كتب، تناقلها الرواة، حتى قال أحدهم: "لم أرّ قط، ولا سمعت، من أحب الكتب والعلوم أكثر من الجاحظ، فإنه لم يقع بيده كتاب قط إلا استوفى قراءته كاتباً ما كان، حتى إنه كان يكتري دكاكين الوارقين ويبت فيها للنظر"^(٢).

هذا النهم في القراءة، وجمع الكتب من هنا وهناك، أوصل الجاحظ إلى درجة من العلم والثقافة لم يدانه فيها أحد. وأثمر ذلك كلّه، عدداً هائلاً من المؤلفات قدرت بثلاثة وستين مؤلفاً، ذكر ياقوت في معجمه، أسماء مئة وثمانية وعشرين منها^(٣). ومن يطلع على عنوانين تلك المؤلفات سيجد أن قلم الجاحظ وبيانه، قد سجل كل ما تخصّ عن الفكر البشري لعهده، من علوم وأداب، وما يشير الدلالة أن الجاحظ كتب هذا كلّه بقلم ساحر، وإبداع فني رائع، فجمع بذلك إلى الإحاطة والشموليّة، الإجاده والعمق والإبداع، وظهر لنا في مؤلفاته عبرية فذة، وذكاء نادر، وعقلانيّة يهرب، وإحاطة تدهش. فإذا كان

^(١) أستاذ جامعيّة سوريّة.

^(٢) باقرت الحموي، مעםون الأدباء، ج 16، ص 75.

⁽³⁾ المسنون، ص 106.

الإبداع في مجال أو مجالين من مجالات العلم والأدب دليل عقريّة⁽⁴⁾، فماذا يمكن القول فيمن يزدعي في معظم فروع العلم والأدب؟ إنها عقريّة الجاحظ التي حلقت في الأفق، لا تعرف القيد. هذه الشمولية، وذلك العمق والإبداع في آثار الجاحظ، جعل الدارسين يكتشفون فيها رقاده، لكيثير من الأفكار والنظريات، العلمية والأدبية الحديثة، والمتىزون أو العاقرة، على اختلاف زمانهم ومكانهم، هم رواد وسباقون، وتتصف أعمالهم الإبداعية بخاصة وقيمة دائمتين، فبدو كأنها دائمة الوجود في الكون، تتّنطر أن يكشفها القادرون⁽⁵⁾، أو أن يكشفوا فيها عن إرهاصات لأنّكار أو نظريات تبلورت بعدهم بأجيال.

فماذا اكتشف الباحثون في أدب الجاحظ؟ وما هي الرؤى والأفكار التي قرؤوها في أدبه، إرهاصات بها؟ الجاحظ الرائد:

من أهم القضايا، التي تتبّع الدارسون أن الجاحظ كان سباقاً إليها، مسألة الواقعية في الأدب⁽⁶⁾، إذ لاحظوا أن قلم الجاحظ كان كريشة الرسام المبدع، الذي ينقل الواقع كما هو، ورأوا في أدبه وثيقة ذات دلالات غنية فكريّاً واجتماعياً وسياسياً، وأنه في هذا الأدب، كان يحاكي مجتمعه بكل مستوياته وفئاته وشخصياته وأحداثه، وكان يعرض مساوى هذا المجتمع، ومحاسنه، بكل صراحة ووضوح ودون تكليف أو موافقة أو خوف من الناس.

من هنا، قارن هؤلاء بين أدب الجاحظ وأدباء المدرسة الواقعية التي ظهرت في فرنسا، في القرن التاسع عشر، وكان من أبرز أعمالها الأديان الفرنسيان بلزاك وفلوبيير، اللذان طالبا بتحرير الأدب من النزعات الخيالية الحالية المثالية، التي طبع بها الأدب الرومانسي، وعكسا في أدبهم الواقع بطريقة موضوعية، فصوروا جوانب الحياة المختلفة بعمق ودقة. وبعد المقارنة توصلوا إلى أن الغاية التي اتجه إليها زعماء هذه المدرسة، قد اهتدى إليها الجاحظ قبلهم بعشرين قرون، ورأى بعضهم أن "الجاحظ كان خالق هذا الاتجاه الواقعى، وموجّه في الشرفى.. وزعماء المدرسة الواقعية في أوروبا، لم يصنعوا شيئاً أكثر مما صنعه الجاحظ قبلهم"⁽⁷⁾.

ومن المظاهر الواقعية، التي ظهرت في أدب الجاحظ، قيل أن تظهر عند أباء أوروبا، مسألة التغيير الصريح، الذي جأ إليه الجاحظ في أدبه⁽⁸⁾. إذ سمي المسميات باسمائها، دون مبالغة بتشدد المترمّلين. ورأى بعض النقاد أن هذا الاتجاه الصريح في الأدب "تقى رواجاً كبيراً في كثير من الأوساط الأدبية، في

⁽⁴⁾ ينظر في تعرّيف العقريّة كتاب العقريّة (تاريخ الفكر)، تأليف بيلاوي مرّي، ترجمة محمد عبد الواحد محمد، مراجعة د. عبد الغفار مكاوي: سلسلة عالم المعرفة، عدد ديسمبر 1996، ص 14.

⁽⁵⁾ المرجع السابق، ص 13.

⁽⁶⁾ من هؤلاء محمد كرد علي في "أمراء البيان"، وشوقي ضيف في "الفن ومناهبه في الشعر العربي"، وعبد الحكيم بلع في "الشعر العربي وأثر الجاحظ فيه"، ووديمة طه السجم في "الجاحظ والحضارة العباسية" وغيرها.

⁽⁷⁾ "الشعر العربي وأثر الجاحظ فيه"، عبد الحكيم بلع، ص 237-238.

⁽⁸⁾ يمكن العودة إلى ما كتبه الجاحظ عن المؤرخين في كتاب البيان والناسين، ج 3، ص 188-193.

أوروبا، وعرف باسم الأدب المكشوف، ويقوم في خلاصته، على الحرية المطلقة في الفكرية الأدبية والتغيير الأدبي، ولو تعارض ذلك مع قيود المجتمع أو قوانين الأخلاق⁽⁹⁾. وقد دافع الجاحظ عن اتجاهه الصريح قبل أبناء أوروبا، ووصف من يعارضه بأنه لا يملك شيئاً من العفة والكرم والنبل والوقار الذي يتضمنه، وأنه صاحب رباء وفناً ولؤم ونذالة⁽¹⁰⁾. وهذه الصفات نفسها (العفة المكذوبة، والفنان المخجل، والخجل المصطنع) هي التي أطلقها أبناء الغرب على مناهضي أدبهم الصريح⁽¹¹⁾.

وللجاحظ آراء في الضحك والمضحكة⁽¹²⁾، سبق بها غيره، من كتبوا في فلسفة الضحك، في العصر الحديث، ومن هؤلاء هنري برجسون⁽¹³⁾.

وبعد أن قارن أحد الباحثين بين آراء الجاحظ وأسلوبه في الإصلاح، وأراء برجسون، انتهى إلى القول: إذا كان برجسون قد وضع هذه النظريات في "سيكلوجية" الضحك والمضحكة، فإن الجاحظ، قد طبق هذه النظريات، واحتدى إليها قبله⁽¹⁴⁾.

ومن المناهج العلمية التي كان الجاحظ رائداً فيها، منهج الشك طريق اليقين، الذي نسب إلى الفيلسوف الفرنسي "ديكارت" في القرن السابع عشر، وتعد شهرة هذا الفيلسوف إلى منهجه في البحث الذي يقوم على الشك، وقد قاده الشك إلى إثبات وجوده، وقال مقولته الشهيرة "أنا أفك، إذن أنا موجود". فماذا قال الجاحظ قبل ديكارت بقرون؟

لقد اخذ الجاحظ الشك منهجاً في التفكير، ووسيلة للوصول إلى اليقين، وعقد في كتاب الحيوان فصلاً كاملاً عن الشك واليقين، دعا فيه إلى الشك، قال: فأتعرف مواضع الشك وحالاتها الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له، وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلمًا⁽¹⁵⁾. وأورد بعد ذلك "الشك أقرب إليك من الماجد، ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاده إلى اعتقاد غيره، حتى يكون بينهما حال شك".

إن مقارنة بسيطة بين ما قاله الجاحظ، وما قاله ديكارت، تظهر بوضوح فضل الجاحظ في هذا المجال، وهذا ما فعله عدد من الدارسين، منهم محمد كرد علي، الذي انتهى إلى القول: "فكان الفيلسوف ديكارت، في القرن السابع عشر، قرأ الجاحظ، وعرف فلسفته في هذا الشأن، ونفعتهما في هذا المعنى متشابهة، كان الواحدة متممة للأخرى، أو الأخرى أخذت من الأولى"⁽¹⁶⁾. ومنهم أيضاً الدكتور محمود الريداوي، الذي أكد أصلية هذا المنهج في العقلية العربية، من خلال سبق الجاحظ إليه.

⁽⁹⁾ الشرقي وأثر الماحظ فيه، ص 242.

⁽¹⁰⁾ الحيوان، ج 3، ص 40.

⁽¹¹⁾ أمراء البيان، ص 339.

⁽¹²⁾ ينظر في ذلك دفاع الماحظ عن الضحك في مقدمة كتاب البخلاء، وكذلك تخصص البخلاء أنفسهم.

⁽¹³⁾ الشرقي وأثر الماحظ فيه، ص 266.

⁽¹⁴⁾ الحيوان، ج 6، ص 35.

⁽¹⁵⁾ أمراء البيان، ص 396.

قال: "ولعله . وهو الأديب . من أسبق العلماء إلى أدق المناهج في البحث وهو منهج "الشك طريق اليقين" المعزو إلى ديكارت... فكلام الجاحظ دليل واضح على نهجه العلمي ، وإنحالة الشك محل الأول ، بغية الوصول إلى اليقين القائم على التجربة والتعليل ، وإعمال الفكر واستبطاط القواعد ، وهو لعمري منهج في البحث دقيق ، وفي العقلية العربية أصيل وقيم ، وإن لبسه الناس ثواباً من الخداثة ، وأكثروا من الصخب حول من ينسب إليه من علماء العصر الحديث"⁽¹⁶⁾ ، وهذا الرأي أخذ به الكثيرون.

إرهاصات نظرية التلقى في أدب الجاحظ

بعد هذا الكلام المطول ، حول الإرهاصات بأفكار أو نظريات حديثة في أدب الجاحظ ، نطرح تساؤلاً : هل يمكن أن نقرأ في أدبه الشيء تشابهًا ، أو تلقياً ، مع نظريات أخرى حديثة؟ بعبارة أخرى ، هل نستطيع أن نجد ، فيما كتبه الجاحظ ، إرهاصات لنظريات أخرى ، بلورها منظرون آخرون ، في العصر الحديث ، كنظرية التلقى مثلاً؟

هذا ما سنحاول إلقاء الضوء عليه ، من خلال استعراض أبرز الأسس التي قامت عليها نظرية التلقى ، ومن ثم عرض آراء مختلفة للجاحظ تتعلق بالتلقي ، وعملية التلقى بشكل عام ، ومقارنتها ، بعد ذلك ، بمبادئ النظرية الحديثة.

جاءت نظرية التلقى الألمانية ردًا على الاتجاهات التقدية ، التي كانت سائدة ، والتي ركز بعضها على مبدع العمل الأدبي ، وركز بعضها الآخر على النص ، فأهلوا ، بذلك العنصر الثالث الهام ، من عناصر العملية الإبداعية ، وهو القارئ أو التلقى.

ولم يلقَ القارئ الاهتمام الكافي إلا بعد أن قامت مدرسة كونستانتس الألمانية ، في أوائل السبعينيات ، بأكبر محاولة لتجديد دراسات النصوص ، على صعيد القراءة ، ونادي رائدتها ، هانز روبرت ياووس ، وفولفجانج إيرز ، بالانتقال في الدراسة ، من العلاقة بين الكاتب ونصه ، إلى العلاقة بين القارئ والنص.

لقد أراد ياووس لنظرية التي سماها (جماليات التلقى) ، أن تكون طرifice ثالثاً وسطاً ، بين الجمالية الماركسية والشكلانية ، إذ كانت الأولى ترى في الأدب انعكاساً للواقع الاجتماعي ، وتعتبر الثانية أن الأدب منظومات مغلقة ، فجاء بنظريته لتواجه الأدب بوصفه نشاطاً تواصلياً⁽¹⁷⁾. ولتعد النظر في طرق دراسة تاريخ الأدب ، فرأى "أن الأدب ينبغي أن يدرس بوصفه عملية جدل بين الإنتاج والتلقى"⁽¹⁸⁾ . لأن النص عنده ، لا يتضمن معاني مطلقة ونهائية ، بل يتضمن دلالات ، ولكنكي تتحقق لأبد من قارئ يقيم حواراً مع النص ، من هنا ، وجد "أن الأعمال الأدبية تختلف عن الوثائق التاريخية الصرف ، لأن هذه الأعمال تقوم بدور أكبر من مجرد توثيق حقبة زمنية بعينها ، وتنظر قادرة على الكلام ، إلى حد أنها تحاول حل مشكلات الشكل والمحتوى ، وأن تتد على هذا النحو ، إلى مدى بعيد ، وراء مخلفات الماضي الأثيرية

⁽¹⁶⁾ التبارات والمناهم الفنية في مصر العباسى (2)، ص 476.

⁽¹⁷⁾ ينظر الأدب العام والمقارن ، تأليف داني - هنري باحرى ، ترجمة د. غسان السبد ، ص 77.

⁽¹⁸⁾ نظرية التلقى تأليف روبرت هوسب ، د. عز الدين إسماعيل ، ص 152.

الصادمة"⁽¹⁹⁾. وعلى هذا، فإن التاريخ الأدبي هو تاريخ جماهير القراء المعاقبة، أكثر من تاريخ العمل الأدبي نفسه⁽²⁰⁾. وهو لذلك يؤدي دوراً واعياً، يصل الماضي بالحاضر لأنّه يعيننا على فهم المعاني السابقة بوصفها جزءاً من الممارسات الراهنة⁽²¹⁾.

هذا التكامل بين التاريخ وعلم الجمال في نظرية ياؤس، تمّ عن طريق تقديم فكرة "افق التوقع" وهي في تقديره، "الركيزة المنهجية لنظرية"⁽²²⁾. ويشير هذا المصطلح إلى منظومة من المعايير والمرجعيات الجمهور قارئ، في لحظة معينة، يتم انطلاقاً منها قراءة عمل وتقويه جمالياً، ويعتبر هذا العمل أيضاً أفقه للتوقع"⁽²³⁾.

أما إيرز، زميل ياؤس في مدرسة كونستانتس، فقد انصب اهتمامه على القارئ الفرد، وعلى كيفية أن يكون للنص معنى لدى القارئ، وفي أي الظروف. ورأى "المعنى بوصفه نتيجة للتفاعل بين النص والقارئ أي بوصفه أثراً يمكن ممارسته، وليس موضوعاً يمكن تحديده"⁽²⁴⁾. فالعمل الأدبي ليس نصاً تماماً، وليس ذاتي القارئ تماماً، ولكنه يشلّهما مجتمعين. ولكي يصف إيرز التفاعل بين النص والقارئ، قدّم مفهوم "القارئ الضمني" ضمن كتاب يحمل هذا الاسم، وعرفه بقوله: إن المصطلح يدمج كلّاً من عملية تشيد النص للمعنى المحتمل، وتحقيق هذا المعنى المحتمل من خلال عملية القراءة.. إن جذور القارئ الضمني مغروسة بصورة راسخة في بنية النص.. إنه بنية نصية، تطلع إلى حضور متلق ما"⁽²⁵⁾. هذا يعني أن النص لا بد أن يضبط مسيرة القارئ إلى حد ما.

إن هذه النظرية أحدثت ثرداً هائلاً في مجال تفسير الأدب والفن في أوروبا⁽²⁶⁾، وتتأثر بها، بعد ذلك، بعض الباحثين العرب، فجاؤوا بقراءات تأويلية جديدة لأدبنا القديم، مختلف عما عهدهناه من قبل. من هؤلاء الدكتور وهب رومية في كتابه "شعرنا القديم والتقدّم الجديد"، ونلمع في مقدمته مدى تأثره بهذه النظرية. يقول: "عندما فعل القراء اليوم فعلاً معقداً شديداً التعقيد، وليس من الوفاء لشعرنا القديم، ولا من الوفاء لروح العصر، أن نستمر في قراءة شعرنا.. وتراثنا عامّة.. قراءة استيعاب لا قراءة حوار، أي قراءة تجعل الذات القرائية ذاتاً مفعولة لا فاعلة.. إن مفهوم القراءة المعاصر مفترض بالاكتشاف وإعادة إنتاج المعرفة، وهو لذلك مفهوم خصب يمتد من التفسير إلى التأويل، ويؤكد أن الذات القرائية فيه، لا تقل أهمية عن الموضوع المفروء"⁽²⁷⁾.

⁽¹⁹⁾ نظرية التألفي، ص 172.

⁽²⁰⁾ نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها، دكتور حسن مصطفى سحلول، ص 10.

⁽²¹⁾ نظرية التألفي، ص 154.

⁽²²⁾ المصدر السابق نفسه.

⁽²³⁾ الأدب العام والمغارن، ص 77.

⁽²⁴⁾ نظرية التألفي، ص 202.

⁽²⁵⁾ المصدر السابق نفسه، ص 204-205.

⁽²⁶⁾ نظرية التألفي، ص 50-52.

⁽²⁷⁾ ص 23.

ومن هؤلاء، أيضاً، الدكتور مصطفى ناصف، في كتابه "محاورات مع النثر العربي"، الذي يقول في مقدمته: "ليس للنص معنى بمعرف عن قارئ نشيط يستحسن ويقلب فيه النظر بعد الظن، وينتصره قادر على الإلهام، وعبر المسافات الطوال، والقرون المتدة بين الحاضر والماضي".⁽²⁸⁾

وهذه النظريّة التي أحدثت هذا الأثر الكبير في مجال الدراسات الأدبية، لم تهبط من السماء، ولم تنشأ من فراغ، كما رأى البعض، ولها فقد ولدت دراسات حاولت استكشاف جذورها والمشربين بها، ومن أهم هذه الدراسات ما قدمه روبرت هولب، في كتابه "نظريّة التلقّي" فقد وجّد أنه ليس من الصعب العثور على إرهاصات لهذه النظريّة في كتاب فن الشعر لأرسسطو، باشتغاله على نظرية التطهير التي تعدّ أقدم تصوير لنظرية تقوم فيها استجابة الجمهور المتكلّم بدور أساسي. كما وجّد في التراث البلاغي كلّه علاقاته بنظرية الشعر، إرهاصاً بالنظرية أيضاً، بفضل تركيزه على ثُرّ الاتصال بالقارئ.⁽²⁹⁾ لكن الإرهاصات التي ركّز عليها هولب، وخصوصاً لها الفصل الثاني من كتابه، هي تلك الاتجاهات أو النظريّات، التي ظهرت خلال السنتين، وهيأت المناخ الفكري لازدهار نظرية التلقّي.⁽³⁰⁾

ويكفي القول بأنّ هولب، لو أتيح له الاطلاع على أدب الجاحظ، لما توانى في تصنيفه ضمن الإرهاصات الواضحة بنظرية التلقّي، التي ذكرها في كتابه.

ولو فهمنا نظرية التلقّي، بوصفها نقلة في مجال الاهتمام، أو يوصفها توجيهًا عاماً للانتهاء إلى محور القارئ وجمهور المتكلّمين لافتتاح ناجمة من العناصر، التي تبيّن فضل الجاحظ في هذا المجال.

إذا كان رواد نظرية التلقّي قد حولوا الاهتمام من المؤلف إلى المتكلّم، فإنّ الجاحظ قد عمل جاهداً لإيجاد هذا المتكلّم، وإرضائه، ومن ثم إقامة علاقة صدقة معه. فالناس في عصر الجاحظ، كانوا يؤثرون السمع، والأخذ من الأفواه، على مطالعة الأسفار، وأثنى الجاحظ ليفت أنظارهم، وبوجه افتخارهم وجهة أخرى، "فخرج بذلك من دنيا السمع والسامعين، إلى دنيا القراءة والقراء".⁽³¹⁾ وهو في كلّ ما كتب وضع القارئ نصّب عينيه، وجعله منطلقاً وغاية، وأظهر اهتماماً به، لم يكن موجوداً من قبل، لأنّ الاهتمام كان منصبًا على السامع، وفكرة القارئ مدينة، على المخصوص للجاحظ، لا يكاد ينافسه فيها أحد.⁽³²⁾

إنّ اهتمام الجاحظ بالمتلقي، كان السبب في سلوكه منهجاً معيناً في التأليف، التزمه في كتبه، وعلى وجه المخصوص في الحيوان والبيان والتبيين، يقوم هذا المنهج على التلويون والتتقلّل بين أبواب الكلام.

لقد أكد الجاحظ مراراً وتكراراً، أنه تعمّد هذا المنهج، خشية على قارئه من السآمة والملل، إنّ هو أتقلّ عليه بالإطالة في الموضوع الواحد، مهما كان نوعه. ولذلك فقد حرص على أن يوفر له أسباب

⁽²⁸⁾ ص. 7.

⁽²⁹⁾ نظرية التلقّي، ص. 65-66.

⁽³⁰⁾ "الفصل الثاني، المؤثرات والإرهاصات"، ص. 65-142.

⁽³¹⁾ محاورات مع النثر العربي، د. مصطفى ناصف، ص. 64.

⁽³²⁾ المصدر السابق نفسه.

الشاط والارتياح، وعمد إلى تشويقه، وتجديد رغبته، بهذا التوبيع والتلوين. قال: "قد عزمت، والله الموفق، أن أوشح هذا الكتاب، وافصل أبوابه، بنادر من ضروب الشعر، وضروب الأحاديث، ليخرج قارئ هذا الكتاب من باب إلى باب، ومن شكل إلى شكل، فإني أرى الأسماع تمل الأصوات المطرية، والأغاني الحسنة، والأوتار الفصيحة، إن طال ذلك عليها".⁽³³⁾

ويصرح في موضع آخر أنه سيقى ينتقل من باب إلى باب، ومن خبر إلى أثر، ومن أثر إلى شعر، ومن شعر إلى نوادر "ومن النوادر إلى حكم عقلية، ومقاييس سداد، ثم لا يترك هذا الباب، ولعله أن يكون أثقل، والملال إليه أسرع، حتى يفضي به إلى مزاج وفكاهة وإلى سخف وخراقة، ولست أراه سخفاً، إذ كنت إنما استعملت سيرة الحكماء وأداب العلماء".⁽³⁴⁾

فالباحث في العبارات السابقة، يشير إلى سعة منهجية أخرى، التزمهما في كتبه، عنابة بالقارئ، وهي خلط الجد بالهزل، ومزج الحقيقة الجافة بالنكبة المرحة. فالمرح والضحك والفكاهة والساخرية التي كان يلاحظ مولعاً بها فيها تشطيط لقب القارئ وجمام لقوته، وبذلك يصل إلى الجد عن طريق الهزل. لقد عمل الباحث على توفير كل وسيلة، تمكن قارئه من متابعة القراءة حتى إتمام الكتاب. والقراءة الموحدة للكتاب، هي أمر ملح وضروري عند الباحث، كما هي عند إيزر، أحد قطبي نظرية التلقى، وهذا ما سنفصل الحديث فيه لاحقاً.

فلماذا كان هذا الاهتمام الواسع بالتلقي من قبل الباحث؟ هل كان اعترافاً منه بأهمية النص المروع، ودور التلقي في التفاعل معه؟

يمكنا القول: إن الباحث قد حرص الحرص كله، على حض معاصريه على القراءة، من خلال تركيزه على أهمية الكتاب⁽³⁵⁾، وضرورة اقتناء الكتب، والإتفاق عليها برغبة، ورأى أن العالم لن يبلغ مبتغاها من العلم ما لم يفضل الكتاب على أي شيء آخر، وما لم يؤثر الإنفاق على الكتاب "إيثار الأعرابي فرسه باللين على عياله".⁽³⁶⁾ كان ذلك ردًا على الذين عابوا عليه تأليف كل كتاب له، وتجاوزوا ذلك حتى عابوا وضع الكتب كيما دارت بها الحال، وكيفما تصرفت بها الوجوه؛ ولهذا فقد حاول إقناع هؤلاء بأهمية النص المكتوب، وفضل القراءة على السمع.

لقد فضل الباحث صراحة النص المكتوب على صاحبه، وبين بالتفصيل أسباب ذلك، ومن يدقن في كلام الباحث، يتبدو له الحقيقة جلية واضحة، فالنص المكتوب، أو العمل الأدبي، يكتسب أهميته وثراءه من خلال القراءة، أو من خاصية التواصل المستمر، الذي لا ينحصر في زمان أو مكان. فلتتمعن في هذا النص للباحث:

⁽³³⁾ الحيوان، ج 3، ص 7.

⁽³⁴⁾ الحيوان، ج 1، ص 93-94.

⁽³⁵⁾ ينظر في ذلك كتاب الحيوان، ج 1، ص 38-86.

⁽³⁶⁾ الحيوان، ج 1، ص 55.

”والكتاب قد يفضل صاحبه، ويتقدم مؤلفه، ويرجع قلمه على لسانه بأمره : منها أن الكتاب يقرأ بكل مكان ، ويظهر ما فيه على كل لسان ، ويوجد مع كل زمان ، على تفاوت ما بين الأعصار ، وتباعد ما بين الأمصار ، وذلك أمر يستحيل في واضح الكتاب ، والمنازع في المسألة والجواب . ومناقلة اللسان وهدایته لا تجوز ان مجلس صاحبه ، ومبلغ صوته . قد يذهب الحكيم وتبقى كتبه ، وينذهب العقل ويقىء أثراه ، ولو لا ما أودعت لها الأوائل في كتبها ، وخلدت من عجيب حكمتها ، ودونت من أنواع سيرها ، حتى شاهدنا بها ما غاب عننا ، وفتحنا بها كل مستغلق كان علينا ، فجمعنا إلى قليلنا كثيрем ، وأدركنا ما لم نكن ندركه إلا بهم ، لقد خسّ حظنا من الحكم ، ولضعف سبينا إلى المعرفة . ولو جئنا إلى قدر قوتنا ، وببلغ خواطرنا ، ومتى تدركه تجربتنا ، لما تدركه حواسنا ، وتشاهده نفوسنا ، لقللت المعرفة ، وسقطت الهمة وارتفعت العزيمة ، وعاد الرأي عقيماً ، والخاطر فاسداً ، ولكل الحد ، وتألّد العقل“⁽³⁷⁾.

نص الجاحظ السابق غني بدلاته على فضل القراءة والقراء ، فالحديث الشفهي عرضي ، لا يتجاوز تأثيره مجلس صاحبه ، وهو منافق محدود ببرؤية صاحبه ، الذي يجادل وينازع سمعه ليثبت معنى محدوداً لتكلمه . أما النص المكتوب فهو شمولي ، منفتح على العالم الواسع ، وتأثيره باق على مر العصور ، فالجمهور المتلقى الذي يقرأ هذا النص لا يحدود له في زمان أو مكان ، ويستطيع المتلقى أن يقرأ النص بعيداً عن نية صاحبه ، الذي لم يعد موجوداً ، ولم يعد بوسعه أن يجادل وينازع . وبالتالي قد يجد فيه المتلقى أمراً آخر ، لم يكن في نية المؤلف . فكل قارئ يتناول النص من خلال ثقافته وتجربته الخاصة ، ومن خلال هموم مجتمعه وقيم عصره (أفق توقعه) ، وهذا يعني أن النص الأدبي المكتوب ، يكون له من التفسيرات والتأنيات بعد قراءته .

الآن يمكن أن نعد آراء الجاحظ هذه إرهاصاً ، أو سبقاً لما قاله رواد نظرية التلقى ؟ ألم تقرأ في النص السابق صراحةً ، تحويل العناية إلى محور القارئ . النص ؟ ألا تجد فيه ما يوحى بأن النص الأدبي ليس موضوعاً محدوداً ، ولا يتضمن معنى مطلقاً ونهائياً ، بل يتضمن تأويلات تحتاج إلى قارئ ، يحاور النص ، ويتفاعل معه ، ليظهرها ؟ ثم ألا نفهم من النص السابق أن التاريخ الأدبي يعني الوصل بين الماضي والحاضر ، أو تناول الماضي بوصفه جزءاً من الحاضر ، كما يرى ياؤس ؟ .

وللحاجظ نصوص أخرى كثيرة ، يصف فيها الكتاب ، نستشف منها وجهة نظره في التاريخ الأدبي ، كقوله في الحيونان :

”ومن لك بطيب أغراضي ، ومن لك برومي هندي ، وبفارس يوناني ، وبقدمي مولد ، وبميّت متع ، ومن لك بشيء يجمع لك الأول والآخر ، والنافق والواقر ، والخففي والظاهر ، والشاهد والغائب ، والربيع والوضع ، والفت والسمين ، والشكل وخلافه ، والجنس وضده“⁽³⁸⁾ . وكقوله أيضاً : ”ولا أعلم نتاجاً في حداثة سنه ، وقرب ميلاده ، وإمكان وجوده ، يجمع من التدابير العجيبة ، والعلوم الغريبة ، ومن

⁽³⁷⁾ المصدر السابق نفسه ، ص 85-86.

⁽³⁸⁾ ج 1 ، ص 39.

آثار العقول الصحيحة، ومحمد الأذهان الطفيفة، ومن الحكم الرفيعة، والمذاهب القويمة، والتجارب الحكيمية... ما يجمع لك الكتاب⁽³⁹⁾.

فالكتاب هو ثمرة عقول وأئم وشعوب، من مختلف العصور، وخلاصة ثقافات متنوعة، وتاريخ مذاهب وتجارب، عاشهما القراء، فأثمرت مولداً جديداً، يجمع بين الحاضر والماضي، ويحيلنا إلى جمادات بشرية متنوعة، فهو حديث السن من جهة، لكنه يجمع تدابير عجيبة، وعلوماً غريبة من جهة، وهو خصي من ناحية، لكنه يحمل آثار العقول الصحيحة، ومحمد الأذهان الطفيفة من ناحية ثانية، فالتاريخ الأدبي، كما يفهمه الجاحظ، هو تواصل، وتعاقب تفسيرات وقراءات.

والملتقى، كما ينظر إليه الجاحظ، ليس على درجة واحدة من الثقافة، ولا تشغله الهموم ذاتها، ولا ينتمي إلى فئة أو طبقة اجتماعية واحدة. وبالتالي فالجاحظ يعي وعيًا تماماً متعدد مستويات القراءة للنصوص الأدبية، كما يعي أن مسألة تعدد القراءات، أو تعدد التأويل تكمن في بنية النص المكتوب ذاته، كمارأى بعده يواوس وإيرز، ففي مقدمة كتاب البخلاء يبين أن القارئ قد يجد، في كتابه، ثلاثة أشياء، تبين حجة طريفة، أو تعرف حيلة طفيفة، أو استفادة نادرة عجيبة، وأنه في ضلوك منه إن شاء، وفي لم لو إن مل الجد⁽⁴⁰⁾. فقد يرى قارئ أنه كتاب في الاحتجاج والجدل والإقناع، ويرى آخر أنه كتاب احتيال ولصوصية ظريفة، ويراه ثالث أنه للضحك والمتعة والترفية عن النفس. وفي مقدمة كتاب الحيوان، يؤكد أيضاً، أن قراء كتابه مختلفون في أعمارهم، وثقافتهم وذكائهم، واتجاهاتهم الفكرية والخلقية والنفسية، فالكتاب يحتاج إلى المتوسط العالمي، كما يحتاج إلى العالم الخاصي، ويحتاج إليه الررض، كما يحتاج إلى الحاذق.. ويشتهي الفتى كمال شتهي الشيوخ، ويشتهي الفاتك كما يشتهي الناسك، ويشتهي اللاعب ذو اللهو، كما يشتهي المجد ذو الحزم، ويشتهي الغبي، كما يشتهي الفطن⁽⁴¹⁾.

أي أن الجاحظ كان على دراية تامة، أن الكتاب سيتم تناوله بطرق شتى، وأن كل قارئ سيجد فيه ما يتناسب مع فهمه وادراته واهتمامه.

لكن أقصى ما كان يخشاه الجاحظ هو تأول الطاعنين والعيّان، وتحكم الحسنة والمتأنلين. فالقراءة التي تطلق من تعصب، إلى فكرة أو قضية، لا يمكن أن تقدم فهماً صحيحاً للنص، وإذا كانت القلوب على هذه الصفة، وعلى هذه الهيئة، امتنعت من التعرف، وعميت عن مواطن الدلالة⁽⁴²⁾. لهذا دعا الجاحظ قارئه إلى التحرر من الهوى والتعمت والغضب، وكل ما يعيق الفهم الصحيح. فلستمع إلى هذه العبارات، التي صدر بها كتاب الحيوان:

⁽³⁹⁾ الحيوان، ج ١، ص 42.

⁽⁴⁰⁾ الحلاوة، ص 9.

⁽⁴¹⁾ ج ١، ص 10-11.

⁽⁴²⁾ الحيوان، ج ١، ص 85.

و قبل "إيز" كان الجاحظ قد عبر عن وجهة النظر هذه، من خلال رده على الذين عابوا كتبه، التي مزج فيها بين الجد والهزل، فتعجلوا الحكم عليها، قبل أن يرثوا بين جزئياتها، وقرؤوها كما شاؤوا، وكيفما اتفق، وغاب عنهم ما تضمنه الكتاب من تعاليم نصية، مثبتة، هنا وهناك، فقادهم ذلك إلى تأويلات خاطئة أو غير مقبولة، فلتتمعن في هذا النص للجاحظ:

"وهذا كتاب موعظة، وتعريف، وتفقه، وتنبيه. واراك قد عبته قبل أن تقف على حدوده، وتتفكّر في فصوله، وتعتبر آخره بأوله، ومصادره بموارده. وقد غلطك فيه بعض ما رأيت، في أثنائه، من مزج لم تعرف معناه، ومن بطالة لم تطلع على غورها، ولم تدرك لم اجتلىت، ولا لأى علة تكلفت، وأى شيء أزيغ بها، ولا لأى جد احتمل ذلك الهزل، ولائي رياضة تجسّمت تلك البطالة، ولم تدرك أن المزاج جد، إذا اجتلىن ليكون علة للجد، وأن البطالة وقار ورزانة، إذا تكلفت لتلك العاقبة. ولما قال الخليل بن أحمد: لا يصل أحد من علم النحو إلى ما يحتاج إليه، حتى يتلّم ما لا يحتاج إليه، قال أبو شمر: إذا كان لا يتوصّل إلى ما يحتاج إليه إلا بما لا يحتاج إليه، فقد صار ما لا يحتاج إليه يحتاج إليه. وذلك مثل كتابنا هذا، لأنّه إن حملنا جميع من يتكلّف قراءة هذا الكتاب على مر الحق، وصعوبة الجد، ونقل المؤونة، وحلية الوقار، لم يصبر عليه، مع طوله، إلا من تجرد للعلم، وفهم معناه، وذاق من ثمرته، واستشعر قلبه من عزه، ونال سروره، على حسب ما يورث الطول من الكد، والكثرة من السامة، وما أكثر من يقاد إلى حطّه بالساجير، وبالسوق العنف، وبالسوق العنف، وبالإخافة الشديدة"⁽⁵¹⁾. إنه نص غني بدلاته على إمكانية تنوع القراءات، وتعدد مستوياتها (موعظة، معرفة، تفقة، نقد اجتماعي وتنبيه). لكن الكتاب، الذي يحيّز لنا تعدد القراءات، لا يتيح لنا القراءة كيّفما اتفق، وحتى تكون القراءة مقبولة، لابد أن تراعي مسألة التماسك الداخلي للنص، والربط بين جزئياته، بالوقوف على حدوده، والتفكير في فصوله، وربط آخره بأوله، ومصادره بموارده.

ويؤكّد الجاحظ أنّ الربط بين جزئيات كتابه سُتّين أنّ الهزل عنده جد، وفي البطالة رياضة وقار ورزانة، وعن طريق الهزل يعبر عمّا يريد، دون الحاجة إلى السوق العنف، والإخافة الشديدة. ولا يجب أن نتجاهل هنا، أنّ الجاحظ كان معتزلياً، وأنّه عاصر تلك المحنّة التي قادها أصحابه من المعتزلة، حول موضوع خلق القرآن، وشعر بخطورة ثقافة عصره وأخلاقياته، وفلسفته، التي اعتمدّت السوق العنف والإخافة الشديدة، والقود بالساجير⁽⁵²⁾.

فالجاحظ في أدبه الساخر، يؤسس لثقافة جديدة، تنبذ العنف، والتعصب، والقتال، والضغط والإكراه، وتعتمد اللين، والحرية الفكرية، والاقتناع الذاتي. والحقيقة أن قضية العنف في الصراع الفكري والمذهبي السياسي، كانت من القضايا التي أرقّت الجاحظ، وربما كانت من الأسباب التي دفعته إلى تقديم البيان الكتابي على البين الشفهي، نلمع ذلك في قوله:

⁽⁵¹⁾ الحيوان، ج 1، ص 37-38.

⁽⁵²⁾ الساحر: الخنزير التي تتوضع في عنق الكلب، وسحر الكلب والرجل وضع الساحر في عنقه لسان العرب مادة سحر.

”وَبَعْتُ الْكِتَابَ، وَلَا أَعْلَمُ جَارًا أَبِرَّ، وَلَا خَلِيلًا أَنْصَفَ، وَلَا رَفِيقًا أَطْوَعَ، وَلَا مَعْلِمًا أَخْضَعَ، وَلَا صَاحِبًا أَظْهَرَ كَفَيَاةً، وَلَا أَقْلَى جَنَاهَةً، وَلَا أَقْلَى إِمْلاً وَإِبْرَاماً، وَلَا أَحْفَلَ أَخْلَاقًا، وَلَا أَقْلَى خَلَافًا وَإِبْرَاماً، وَلَا أَقْلَى غَيْبَةً، وَلَا أَبْدَعَ عَضْبَيَّةً⁽⁵³⁾، وَلَا أَكْثَرَ أَعْجُوبَةً وَتَصْرِفَةً وَلَا أَقْلَى تَصْلِفَةً وَتَكْلِفَةً، وَلَا أَبْدَعَ مِنْ مَرَأَةً، وَلَا أَتَرَكَ لِشَّبَّ، وَلَا أَزْهَدَ فِي جَدَالٍ، وَلَا أَكْفَ عنْ قَتَالٍ، مِنْ كِتابٍ⁽⁵⁴⁾.“

فالبيان الشفهي الذي تصفه مفردات من مثل: الخلاف والجدال، والتصلف والتکلف ،والشعب والقتال والإجرام ،ويعتمد العطة المباشرة ،والزجر ،والتهديد والوعيد ،قد تنبئه الجاحظ لهذه الصفات ،وجاء إلى بيان آخر ،متحرر من هذا كله ،وحقق هذه الحرية عن طريق الظرف والفكاهة والسخرية ،التي أشاعها في كتاباته ،فأصبح الكتاب لديه ”ستان يحمل في ردن ،وروضة تقل في حجر“⁽⁵⁵⁾ ، وأصبحت القراءة نزهة في هذا البستان ،ينجول فيه القارئ ،ويقطف من أزهاره ما يريد ،دون زجر أو إكراه .

القراءة عند الجاحظ ،إذاً ،هي انطلاقه للقراءة في رحاب الأدب ،الذي يمتلك مقدرة تحريره من كل القيود والضغوط ،إنها نزهة تهدىء أخلاقه⁽⁵⁶⁾ ، وتغنى تجربته ،وتتوسع آفاقه .

والنقاد المعاصرون ،الذى قرؤوا أدب الجاحظ بعمق ، وحاوروا نصوصه حواراً واعياً ،توصلوا إلى أن الجاحظ ”كان خليقاً بأن يؤخذ من مجموعه ، وأن يقرن كل موضوع إلى غيره“⁽⁵⁷⁾ . فبعد أن أجرى الدكتور مصطفى ناصف حواراً مع نصوص كتاب الحيوان ، ومنها نصوص عدة تتعلق بالنباب ،عرضها الجاحظ بأسلوب مرح ،فيه هزل وسخرية ،من أهمها النص الذي يسرد قصة قاضي البصرة عبد الله بن سوار في صراعه مع الذباب ،توصل إلى القول :

”وَأَنْزَهَ الْقَارِئَ، أَنْ يَقْفَعْ عَنْهَا الْقُصُصُ الْحَبُوبَ، لَا يَجْاوزُهُ، أَنْزَهَ نَفْسِي عَنِ الْأَخْدَاعِ بِعَكْرَةِ الْخَبَرِ وَالسُّرْدِ وَالْوَاقِعِ وَالْتَّلَهِيِّ، وَتَسْرِيَةِ الْقَارِئِ، وَتَرْفِيَةِ الْجَاحِظِ عَنِ النَّفْسِ، وَعَنْكِ أَيْضًا“⁽⁵⁸⁾.

ورأى حين جمع بين الجزيئات ،أن الجاحظ كان يؤسس ،من خلال السخرية والرمز ،لمجتمع جديد ،يؤمن بتنوع الثقافات ،فيستوعب المعارضات ،ويرفض ثقافة الإلغاء والتناحر ،”هذا هو الصراع الاجتماعي السالم ،الذى يستهوي الجاحظ ،في حكاياته ورموزه“ ،هذا تدافع أفكار أو اتجاهات أو ثقافات من المجتمع ،لا أطنن الجاحظ خالص الوجه للرضا والإشراق والترويج عن النفس .الجاحظ مهموم بثقافة ومجتمع ،من خلال التأويل ،قل أن يغير عن فكرة الأزمة تغييراً مباشراً⁽⁵⁹⁾.

(53) العضبية: الكذب والبهتان.

(54) الحبران، ج 1، ص 41-42.

(55) المصدر السابق نفسه، ص 39.

(56) ينظر في دور الضحك والسخرية في تحذيب الأسلاق، البخلاف، ص 10.

(57) محاورات مع الشاعر العربي، ص 89.

(58) محاورات في الشاعر العربي، ص 89.

(59) المصدر السابق نفسه، ص 89-90.

فالتبشير المباشر سهل، ولا يخلو من (سوق) أو (قود). أما السخرية فهي تأويل. والتأويل هو في الجاحظ الذي أتقنه وبرع فيه، وعز على غيره من الكتاب، وقد رأى الجاحظ فيه إمكانية التأثير في المجتمع، وتغيير معاييره، والوصول إلى الهدف بأمان وسلام ووداعة.

وفكرة الأدب المباشر، والأدب القابل للتأويل، وما يقوم به الأدب. من خلال طبيعة هذه. من وزيفة تشكيلية من الناحية الاجتماعية، أي دور الأدب في تغيير المعايير الاجتماعية، هذه الفكرة التي عبر عنها الجاحظ، لكنها بعده رواد مدرسة كونستانتس، ومنهم "إيرز" في كتابه (فعل القراءة) حين رأى أنه لابد للعمل الأدبي الناجح، لا يكون واضحاً غایة الوضوح، في الطريقة التي يعرض بها عناصره، وإن فقد القارئ اهتمامه "إن النص الأدبي، إذ نظم عناصره بطريقة صريحة للغاية، فإن ما يتربكه لنا الكتاب، بوصفنا قراء، هو أثنا إما أن نرفضه، نتيجة للضجر، أو أن نستاء من محاولة تحويلنا إلى سلبيين بكل ما للكلمة من معنى"⁽⁶⁰⁾. ويرى أن "الأدب يصبح فارغاً إذا نحن افترضنا على المؤلف من قبل"⁽⁶¹⁾. لأن ما يميز الأدب عن الكلام العادي هو طريقة في تناول الموضوعات. فالأدب - الذي يطابق "إيرز" بينه وبين الخيال - هو وسيلة لإعلامنا بشيء ما عن الواقع بطريقة جديدة، فهو يتبع موضوعاته من سيقاها الاجتماعي فتصبح في ذاتها، موضوعات لإنعام النظر، والتأويل من جانبنا، أي أن الأدب "ينبني" أن يفهم بوصفه صدى للمنظمات الفكرية التي اختارها وجسدها في رصيده الخاص، ذلك بأن الأدب يطرح إمكانات يستعددها النظام السائد، مقدماً العون للقراء كي يروا، ما لا يستطيعون في المعتاد رؤيته، خلال مسيرة الحياة العادية، من يوم إلى يوم⁽⁶²⁾.

أما الأدب المأثور تماماً فهو لا يحقق الوظيفة المزعوة إليه، من توصيل شيء جديد إلى القارئ.

وفي مقالته (بنية الجاذبية) التي خصص قدرًا لا يأس به منها للدراسة الإبهام والفراغات في النص الأدبي، يرى "إيرز" أن جمهور القراء، في محاولته ملء فراغات النص، واستكمال بنائه، عبر القراءات المتعاقبة، يصير على وعي بمعايير النظام الاجتماعي الذي يعيش فيه، ويكتسب منظوراً، تبدو معه المعايير التي كانت مقبولة من قبل عتبة وغير صالحة، ويرى أن معظم الأدب القائم يقوم بوظيفة وضع هذه المعايير موضع المراجعة⁽⁶³⁾. وقد فهمت آراء "إيرز" هذه، وفقاً لنظامه الهدف "بأن النص أو المؤلف يستغل استجابات القارئ بطريقة ماكراً من أجل أن يتحقق أهدافاً علاجية أو تنويرية"⁽⁶⁴⁾.

وقد أكد "ياوس" هذه النظرة إلى بنية الأدب ووظيفته، فبنائه جعله "يشتمل لا على المعايير والقيم الأدبية فحسب، بل على الرغبات والمطالب والطموحات، كذلك، ومن ثم فإن العمل الأدبي يستقبل ويقوم في ضوء خلقية من الأشكال الفنية الأخرى، وفي ضوء خلقية من تجربة الحياة اليومية كذلك. وفي

⁽⁶⁰⁾ إيرز فعل القراءة، ص 87، عن كتاب نظرية النفي، ص 231.

⁽⁶¹⁾ نظرية النفي، ص 231.

⁽⁶²⁾ فعل القراءة، ص 74-72، عن نظرية النفي، ص 209.

⁽⁶³⁾ نظرية النفي، ص 222.

⁽⁶⁴⁾ المرجع السابق نفسه، ص 231.

هذا النطاق تناح للعمل إمكانية القيام بدور حيوي في عملية تلقيه وإعادة النظر في المواقف الاجتماعية وتغيرها من خلال المحتوى والشكل على حد سواء⁽⁶⁵⁾.

إن ما طرح من مسائل تتعلق بالوضوح، والإبهام، والفراغات، وبلغة الرمز أو السخرية أو السرد المباشر، وغيرها من الأمور التي تعود إلى بنية الأدب، ومن ثم إلى وظيفته، تبين أن قضية التواصل أو الاتصال البشري المشترك هي قضية مشتركة بين النظريات النقدية، كما أكدّ ياؤوس⁽⁶⁶⁾ في رده على اعتراض بأن نظرية التلقي، لا تشغّل إلا جانباً واحداً من علاقـة أوسـع نطاقـاً. إذ رأى أن العملية الأدبية في محملها، لا مجرد تلقي الأعمال الأدبية، ينبغي أن تكون هي الموضوع النهائي للدراسة⁽⁶⁷⁾. وقد توصل إيزر⁽⁶⁸⁾ إلى نتائج مماثلة فيما يتعلق بأهمية الاتصال⁽⁶⁹⁾، وضرورة تقدير وظائف الإنتاج والتلقي والتفاعل بينهما⁽⁷⁰⁾.

أما الجاحظ، فقد شغلته كثيراً، قضية الاتصال البشري، وركّز عليها منذ البداية، وفي جميع مؤلفاته. ويمكن القول: إنه في كتاب البيان والتبيين، عالج هذه المسألة بكل جوانبها، إذ طرح قضية اللغة ووظائفها وعلاقتها بالمجتمع والتكلم، ومن خلال تناوله لتابع الاستعمال اللغوي، توصل إلى أن سوء الاستعمال اللغوي، قد يقضى على التواصل، ولهذا نراه يستهل كتاب البيان والتبيين بقوله: «اللهم إننا نعوذ بك من فتنة القول، كما نعوذ بك من فتنة العمل»⁽⁶⁹⁾، فالفتنة ب نوعيها: فتنـة القول وفتنـة العمل، تناقض التواصل، ولهذا ألحّ على التحذير منها أكثر من مرة، وفي أكثر من موضع⁽⁷⁰⁾.

وبضمـيق المجال، هنا، لاستعراض آراء الجاحظ المتعلقة بالتواصل الأدبي، فهي تحتاج إلى بحث واسـع، ويـكـنـتا القـولـ، بالإـجمـالـ، إنـ الجـاحـظـ قـيلـ المـسـتوـياتـ الـلـغـوـيـةـ جـمـيعـهاـ، حـرـصـاـ عـلـىـ التـوـاصـلـ بـيـنـ الـمـكـلـمـ وـالـتـلـقـيـ أـوـ بـيـنـ الـمـتـجـ وـالـتـلـقـيـ، لـكـهـ كـانـ يـعـيـلـ. كـمـ رـأـيـناـ. إـلـىـ مـسـتـوـيـ يـخـفـ منـ حـدـدـ الـصـرـاعـ الـثـقـافـيـ فـعـصـرـهـ، مـسـتـوـيـ يـقـومـ عـلـىـ السـخـرـيـةـ وـالـفـكـاهـةـ الـقـائـمـ عـلـىـ التـأـوـلـ الـذـيـ يـحـمـيـ مـنـ التـاحـرـ.

الخاتمة:

وبعد، ألم يجد في كل ما قدمـناـهـ منـ آراءـ لـلـجـاحـظـ، إـرـهـاـصـاتـ، أـوـ سـبـقاـ لـمـعـظـمـ الرـؤـىـ وـالـأـفـكـارـ، التي طورـهاـ روـادـ نـظـريـةـ التـلـقـيـ الـأـلـلـانـيـ؟ أـلـمـ يـكـنـ الـجـاحـظـ، مـنـ أـوـائلـ الـذـينـ حـوـلـواـ الـهـمـمـ إـلـىـ الـقـارـئـ، أـوـ إـلـىـ عـحـورـ النـصـ. الـقـارـئـ؟ أـلـمـ يـطـرـحـ قـصـاـيـاـ بـيـنـ أـهـمـيـةـ الـقـرـاءـاتـ الـتـعـاـبـةـ فـيـ صـيـاغـةـ التـارـيـخـ الـثـقـافـيـ أـوـ الـأـدـبـيـ، وـتـظـهـرـ دـورـ الـقـارـئـ فـيـ إـعادـةـ إـنـتـاجـ النـصـوصـ، وـتـأـوـلـهـاـ، مـنـ خـلـالـ التـفـاعـلـ مـعـهـاـ؟ وـإـذـاـ كـانـ الـأـمـرـ خـلـافـ ذـلـكـ، فـلـمـ طـالـ بـقـارـئـ مـتـحـرـرـ، وـيـقـرـاءـ مـوـحـدـةـ لـجـزـئـيـاتـ الـكـتـابـ؟ نـعـمـ، لـقـدـ كـانـ الـجـاحـظـ

⁽⁶⁵⁾ المرجع السابق نفسه، ص 173.

⁽⁶⁶⁾ نظرية التلقي، ص 252.

⁽⁶⁷⁾ المرجع السابق نفسه، ص 252-254.

⁽⁶⁸⁾ للإطلاع على آراء ياؤوس وإيزر في الاتصال يمكن العودة إلى الفصل الرابع من كتاب نظرية التلقي لروبرت هولب.

⁽⁶⁹⁾ البيان والتبيين، ج 1، ص 2.

⁽⁷⁰⁾ كتاب الحيوان، ج 1— ص 19.

واعياً لكل هذه المسائل، ولسائل آخرى كثيرة، تتعلق بالتلقي الأدبى، طرحت في هذا البحث. وكل ما أرجوه، أن يقىض الله لأدب الجاحظ، ولغيره من أدبنا القديم، قارئاً صبوراً، مطلعاً، واعياً، غيراً على هذا الأدب، يستطيع أن يتوصل إلى أصول نظرية عربية في التلقي فيعيد صياغتها، لأنني، كما قال الدكتور عز الدين إسماعيل⁽⁷¹⁾: «لا أشك في أن الفكر النقدي العربي، في جملته... ينطوي على رؤى وأفكار، يمكن أن تنتظم حول نشاط التلقي الأدبى أو الفنى، وأن تنمى لتصنع في النهاية، إطاراً نظرياً خاصاً، يكون بمثابة تطوير أو إضافة إلى النظرية العامة».

المصادر والمراجع

- 1 - الأدب العام والمقارن: دانييل - هنري باجو - ترجمة غسان السيد - منشورات اتحاد الكتاب العرب 1997.
- 2 - أمراء البيان: محمد كرد على - القاهرة - مطبعة لجنة التأليف والتترجمة والنشر 1937.
- 3 - البخلاء: الجاحظ - بيروت - دار الكتاب العربي - الطبعة الأولى 1968.
- 4 - البيان والتبيين: الجاحظ - بيروت - دار الكتب العلمية - لون تاريخ.
- 5 - السيارات والمذاهب الفنية في العصر العباسى(2): محمود الربادوى - لمشق - مطبعة الإنشاء - 1981.
- 6 - الحيوان: الجاحظ - ترجمة عبد السلام محمد هارون - مصر - مكتبة مصطفى الباجي الحلبى وشركاه - لون تاريخ.
- 7 - شعرنا القديم والنقد الجديد - وهب روميه - الكويت - سلسلة عالم المعرفة - عدد 207 آذار 1996.
- 8 - المعرفة: بنيلوبى مرى - ترجمة محمد عبد الواحد محمد - مراجعة عبد الغفار مكلوى - الكويت - سلسلة علم المعرفة - عدد 208 نيسان 1996.
- 9 - الفن ومذاهبه فى النشر العربى: شوقى ضيف - طبعة دار المعارف بمصر - الطبعة السادسة.
- 10 - محاررات مع النثر العربى: مصطفى ناصف - الكويت - سلسلة عالم المعرفة عدد 218 شباط 1997.
- 11 - مجمع الأباء: ياقوت الحموي - القاهرة - مطبعة دار المامون - الطبعة الأخيرة - لون تاريخ.
- 12 - النثر الفنى وأثر الجاحظ فيه: عبد الحكيم بلبع - القاهرة - مطبعة الرسالة - طبعة عام 1955.
- 13 - نظريات القراءة والتأويلات الأدبى وقضاياها: حسن مصطفى سحلوى - لمشق - منشورات اتحاد الكتاب العرب 2001.
- 14 - نظرية التلقي: تأليف روبرت هولب - ترجمة: عز الدين إسماعيل - النادى الأدبى الثقافى بجدة - الطبعة الأولى 1994.



⁽⁷¹⁾ لـ منتدته لترجمة كتاب نظرية التلقي: ص 29.

أخبار التراث

د. محمود الرباداوي

علماء دمشق وأعيانها في القرن الخامس عشر الهجري

صدر حديثاً عن دار الفكر في دمشق كتاب (علماء دمشق وأعيانها في القرن الخامس عشر الهجري - 1401-1425) تأليف الدكتور نزار أباظة، والكتاب في جزء واحد قوامه خمسة وعشرين وأربعين صفحة، وهو أحد أجزاء سلسلة علماء دمشق وأعيانها خلال خمسة قرون، وقد توفر هذا الجزء على المتوفين من علمائها وأعيانها في الرابع الأول من القرن الخامس عشر الهجري. وأورد مؤلف الكتاب أكثر من ثلاثة وعشرين ترجمة لعلماء هذه المدينة وأعلامها، تتنوع توجهاتهم ما بين علماء شريعة، وفقهاء قانون، وما بين حكام وسياسيين، وإداريين وشعراء وكتاب وفنانين ومتصفون ومؤلفين وسوى ذلك.

من أبناء دمشق أو الناشئين بها، أو الساكنين بها زمناً، أو اللاجئين إليها، أو المتوفين بها.

رب المؤلف ترجم كتابه على السنوات، فأوردها بحسب الأقدم وفاة بادئاً بسنة 1401هـ الموافقة لسنة 1979م حتى نهاية عام 1425هـ الموافق العام 2004م.

ذكر اسم المترجم المعروف به، ثم سنتي ولادته ووفاته بالتاريخين الهجري والميلادي، ثم ذكر اسمه كاملاً، ثم أورد نبذة عنه، وخاصة مكان ولادته ونشأته ودراسته، وعلومه التي حصلها، ومن أخذ عنهم من العلماء، ثم ذكر ظائفه وأعماله الأساسية. وشبيها من أخلاقه إن أمكن، وما قيل فيه، وذكر رحلاته وتطوافه في سبيل الرزق أو العلم، وذكر شيوخه وتلاميذه ثم ختم الترجمة بذكر المصادر والمراجع التي تناولت أخباره.

وأورد في آخر الكتاب كشافاً بأسماء الأعلام مرتبأ على الحروف الهجائية، لتسهيل الرجوع إلى من يراد الوقوف على ترجمته، كما أورد بعض وثائق تتعلق بأصحاب المعاجم.

تأتي أهمية الكتاب من كونه كثیر من الترافق في اعتمد على مصادر شفوية، حيث عاش المؤلف بينهم وعرفهم وعايش أخبارهم وتبعها وهم أحياء، فلذا وجد لزاماً عليه أن يسجلها قبل أن يمر عليها الزمان، جمعها المؤلف بجهده خلال سنوات عديدة باتصاله مع الأشخاص المطلعين. وقد تتفاوت الترافق طولاً وقصراً حسب أهمية المترجم له وخصب حياته وتفاعلاته مع تلك الحياة وتراثها.

وأخذ المؤلف المنهج التاريخي المعتمد، لأنه يرى أن "التاريخ يصف الواقع دون أن يتدخل أو يؤثر" وليس من مهمته أن يحاكم الناس بغضهم بعضاً.

والدكتور نزار صاحب باع طويلاً في تأليف كتابة الترافق يشهد بذلك مؤلفاته وخاصة كتابه (إنعام الأعلام) الذي استدرك فيه ما فات الزركلي في كتابه (الأعلام) ذلك السفر العظيم الذي اذاع الصيت في أواسط المثقفين.

في ديوان العرب، أحديث في الشعر والشعراء. الدكتور عبد الكريم الأشتر

عرفت الدكتور عبد الكريم الأشتر أستاذًا أكاديمياً في ستينيات القرن الماضي، وقد كان يطبع بواكيير إنتاجه الأدبي كفنون النثر في المهرج؛ المصمرون وصورة التعبير الذي كانت طبعته الأولى في متحف الدراسات العربية العالمية في القاهرة سنة 1961 ، والكتاب الثاني من فنون النثر طبع في معهد الدراسات وفي العام نفسه، وكتابه الآخر: تعريف بالثر العربي الحديث وفنونه، الذي أرددته بكتاب عنونه: بمعالم في النقد العربي الحديث.

ثم قدم للدار الفكر في السبعينيات كتابه: دعمل بن علي الخزاعي شاعر آل البيت، فقرنه . ولكن بمجمع اللغة العربية . بشعر دعمل بن علي الخزاعي . وهذه الكتب وما يتبعها من كتب النصوص من الأدب البصري والنشر العربي الحديث كانت كلها كتاباً جامعية ، كما شارك الطالب في التهل منها والتلمذ عليها، ويعجبنا في الدكتور عبد الكريم . سواء أكنا أساندته أم طلاباً . فكره النير المصوغ بأسلوبه المشرق الجميل.

والدكتور الأشتر كانت تتنازعه فكرتان مهنة التعليم وحرفة الأدب، فمهنة التعليم جعلته يشرق ويغرب في الوطن العربي حتى هجرها عندما أدركه زمن الهجر. ولم يهجر مهنة التعليم عن قلبه، لأنه يحبها في زمن كسد فيه العلم ، وأعرض الناس عن العلم والتعليم ، وهجر الدكتور عبد الكريم حقل التعليم إلى حقل بعيد عن التعليم ، ولكنه ظل عاشقاً للأدب ، وأنظمه عندما دخل عالماً جديداً نجح فيه ، وحقق الفراغ الذي لا يتوفّر له في التعليم ، ولا في تصحيح الركام من أوراق الامتحانات للطلاب الذين يتزايد عددهم عاماً بعد عام ، وتراجع ملوكاتهم الفكرية عاماً بعد عام أيضاً ، ظل عبد الكريم عاشقاً لحرفة الأدب ، فأنجح في هذه المرحلة كتاباً كثيرة ذكر منها: الملتقى ، وهو دراسات في التراث الإسلامي ،

والصدى، وهو صور تاريخية من حياة الجامعه والثقافة والفكر في دولة الإمارات العربية المتحدة، والمقططف وهو من مجالس الوجد وأحاديث الألفة والسمر، وفواصل صغيرة في قضايا الفكر والثقافة العربية، وأوراق مهجرة، وهو بحوث ومقاريات، وأحاديث وحوارات ورسائل، ومسارات نقدية، وأشهد أن هذا الكتاب على صفر حجمه حاصل بالأفكار النقدية التي تطلق من الذوق المصفى للمؤلف حيث يحكم ذاته النقدية في تقويم رجال هم القمة في الدراسات الأدبية، والذين كان لهم دور فعال في الساحة النقدية في القرن العشرين كالدكتور طحسين والنهج العلمي في الدرس، ومحمد مندور الذي رأى فيه المؤلف الإنسان الناقد، وكشف من خلال هذا الإنسان عن مناهجه في النقد وحديث الدكتور الأشتير عن محمد مندور لا ينطلق من فراغ أو من حديث كأحاديث الصحافيين يسمون بالميدي دون أن يروه، وإنما حديث الدكتور الأشتير عن مندور حديث من احتك بالرجل وسامره وناقشه في قضايا نقدية كانت تشغله بالنقد والأدباء في ذلك العصر.

يقول الدكتور الأشتير في نهاية مسامرته لمندور: "إن حياة هذا الرجل كانت عملاً متصلًا لم يعرف فيه الراحة، غادر الجامعه بعد أن عاد من فرنسه بزمن قليل إلى الصحافة، ورمى بنفسه في غمار السياسة، ودخل البرلمان، وألف وترجم، وخاض المعارك على كل صعيد. يدعوه صوت داخلي عميق إلى تصحيح صورة الحياة في المجتمع، وتعقيم إحساس الإنسان ب الإنسانيته، ونبي مظاهر الزيف الشكلية والخواص وقهر الفطرة فيه، وإلى تفتح مكامن الأمل في نفسه، وشحن قلبه بالعزيمة، وملئه بجمال الحياة وأشيائها، ليتنفي عن نفسه مظاهر القبح، في الداخل والخارج على السواء، ويكون حرّياً عليها، وليملأ عقله بالأفكار الفنية الكبيرة، ويتحقق ذاته، ويبحث عن معانٍ حياته، ويقف إلى جانب القيم النبيلة الباقية فيها".⁽¹⁾

وسأترك الحديث عن مسامرة الدكتور الأشتير لعشرة رجال هم القمة الذين حفلت بأرائهم الساحة النقدية في القرن العشرين كالعقاد، والخلولي، والزركلي، والمحصري، وكردعلى والطباخ والبنداوي والإبراهيمي والبيطار وختهم بالأدبية السورية وداد سكافكيني، وأقف عند واحد من هؤلاء النقاد أجبه الأشتير ودفعه الحب إلى مراسلته ثم إلى مقابلته، ومحاوراته في قضايا الأدب المجري من جهة والنقد العربي عامه، ذلك الرجل هو ميخائيل نعيمة الذي عرفه الدكتور عبد الكريم في منتصف الخمسينيات. وكان يوم ذلك قد تجاوز الستين من العمر، ولكنه ما يزال متقدّماً على الماطر، حار الأداء، جميل الحضور ناذن الحجة، بالغ الإحساس بمحكّاته من أدب النهضة وأدبياتها، يرى أنه وحده من أدباء النهضة، صاحب فلسفة مكتملة تفسر الحياة من جميع جوانبها، وعلى اختلاف مظاهرها، وتجمع حفاظتها، وتوحد بين ما تراه العين من متناقضاتها.⁽²⁾

⁽¹⁾ مسامرات نقدية. د. عبد الكريم الأشتير، ص. 52.

⁽²⁾ انظر أوراق مهجرة. د. عبد الكريم الأشتير، 49.

فهذا الشاب الناشئ عبد الكريم وجد صالته في الرجل الذي يبحث عنه؛ ليشبع نهمه الأدبي، وحده في ميخائيل متعدد الجوانب الأدبية والنقدية، فقد كتب ميخائيل المقالة، والقصة القصيرة، والرواية والسيرة، والمسرحية، والأمثال وشذور الكلام وكتب في النقد، وترجم عن الإنكليزية، ونظم الشعر المففي في ديوان صغير سماه (خمس الجنون) والنشر الشعري في روايته الفلسفية (كتاب مرداد) الذي صاغه على مثال كتاب (النبي) لجبران، وتعلم من اللغات الروسية والإنكليزية والفرنسية إلى جانب العربية، وتنتقل من لبنان والناصرة وروسية وفرنسا وأمريكا.

وحضر الحرفيين العالميين، واشترك في الحرب العالمية الأولى على الجبهة الفرنسية الألمانية، بصفته مواطناً أمريكياً، وجمع بين حياة الريفين البسيطة التي أحبها وحياة أهل المدن المكتضة في أغنى صورها (نيويورك)، عرف الغربة والفقر في وطنه وفي مهجره، ومات ولم يصل أبداً إلى أبعد من حدود الكفارية، ولم يكن يريد أن يتعداها، عاش أول حياته في بيت فقير من بيوت الفلاحين، وأخر حياته في بيت حديث من بيوت أواسطهم، لا يزيد عما نعرفه في القرى اللبنانيّة.⁽³⁾

لقد كان هذا الرجل - عند الدكتور عبد الكريم - الذي تجتمع فيه كل هذه المواقف، منجماً ضخماً، ومنبعاً غزيراً من المعلومات والأفكار الأدبية والنقدية التي يتطلع إليها الفتى الطامح إلى إنشاع نهمه من الأفكار الأدبية والنقدية، وخاصة أنه يحمل نزواً عمرياً إلى معرفة ذلك الأدب الذي أنتجه الأباء القابعون وراء المحيط، والمسمي بالأدب المهجري.

فتبع عبد الكريم نعيمة، وسعى وراءه من القرية إلى المدينة، وجلس إليه ست جلسات طويلة، شغل بعضها اليوم كله تقريباً،⁽⁴⁾ في بسكتا وحلب والقاهرة وبيروت، ولا يسمع المقام بالحديث عن هذه الجلسات ولا عن بعضها.

غير أن للدكتور عبد الكريم كتاباً أحب للقارئ أن يطلع عليه، وهو ليس من مؤلفاته وإنما هو من الكتب التي دقّ الدكتور نصوصها، وفصل فقرها، وقدم لها وعلق عليها. وهو ليس في صنيع الأدب والنقد، وهو كتاب (الاعتبار) لأسامة بن منقذ الكناني الشيزيري. المتوفى 584هـ، وإذا أردنا أن نلخصه نقول هو مذكرات أسامة بن منقذ في الحروب الصليبية، وصف الدكتور عبد الكريم كتاب الاعتبار بأنه (ليس في كتب أسامة، على كثرتها)⁽⁵⁾ وتعدد فنونها ما يعدل كتاب الاعتبار، فهو أروعها وأكثرها إثارة، كتبه على مارأينا في المرحلة التي يكتمل فيها ملته، في موضوعه، سعة التجربة، واختصار النضج، وعمق الإدراك وطول المعانة، ووفرة الذكريات، لهذا يعد من كتب السيرة الذاتية النادرة في المكتبة العربية، وهو بهذه المنزلة وثيقة أدبية قل مثيلها فيه، لجمل الخصائص التي ذكرناها آنفاً، وهي، إلى هذا،

⁽³⁾ واطر كتاب أوراق مهجورة: د. عبد الكريم الأشر 51 - 52.

⁽⁴⁾ انظر تفاصيل هذه الجلسات في كتاب (أوراق مهجورة) في الورقة الثانية من الأحاديث وأخبارات 57 حتى 90.

⁽⁵⁾ تجاوزت كتب أسامة 30 كتاباً، انظر ص 8 من كتاب الاعتبار.

تنفع في بعض الدراسات اللغوية لاتصالها باللهجات الدارجة في بلاد الشام في عصرها، وبأساليب ترکيبيها اللغوي، وما دخلها من اللغات الأخرى الشرقية والغربية، والطرق التي اتبعوها في تعرب الأنفاظ المتدالوة. فلهذا ترجمه الغربيون إلى الفرنسية والإنجليزية والألمانية غير مرّة، منذ وقت طويل. ثم ترجموه إلى الروسية والبولونية والدانماركية أيضًا⁽⁶⁾.

وجميلة تلك الكلمة التي لخصتْ غاية الدكتور من تقديم الكتاب للقارئ العربي، حيث يقول: "إن غاية ما أبتغيه من نشر الكتاب مرة أخرى، في طبعته الكاملة هذه، بعد أن أعدتُ النظر فيه إعادة شاملة، أن تقع الإفادة منه في هذه الأيام الحرجية التي نواجه فيها غزواً استيطانياً جديداً يذكر بغزو الإفرنج أيام الحروب الصليبية في عصر أسامة، فيعين نشر نصوصه على إشاعة الإصرار على دحره في نفوس الناس، عمّة الناس، وتنمية روح المقاومة فيهم، وبث الثقة، والاعتبار بما تم لنا تحقيقه تلك الأيام، واستخلاص الدروس فيها، فالكتاب، في جملته، يُعدُّ، فوق مزاياه الفنية، وثيقة حية قل نظرها في رصد إحساسنا بالتفوق الحضاري العام في القرون الوسطى، وحظره في رد غزو الإفرنج ديارنا أيام تلك الحروب".

في ديوان العرب:

وعود على بدء، ذكرتُ هذه الكتاب في معرض التعريف به في أخبار التراث، ولكنَّ الاستطراد المتعمد حملني على أن أزود القارئ بفكرة عن مجموعة من مؤلفات الدكتور عبد الكريم، وهي تحمل مجموعة من أفكاره الأبية والنقدية والفكريّة والأكاديمية، وقلم الدكتور عبد الكريم لا يضارعه ولا يباريه قلم في حدود ما نعلم في الساحة السورية، وفكرة التدفق المعمق يجمع بين الأصالة والإشراق، وصوغ الكلمة المنضبطة بقواعد التركيب الفصيح، ولذلك تعمدت إيراد بعض كلامه ليكون ثورذجاً للفكر الحديث في الشوب القديم، فهو في كتابه هذا (في ديوان العرب) رغم أنه وضع العنوان بعبارة أخرى (أحاديث في الشعر والشعراء منذ عصر الجاهلية إلى العصر الحديث) فلم يكن كتابه واحداً من تواريخ الأدب العربي، وإنما كان (أحاديث) في تاريخ الأدب، وهو يتقن فن الأحاديث بما يمتلكه من ذاتية لامحة، تصدر عن فكر يسرِّ أعمق المعاني، ويرتاد أغوار الصور، يقبل ويرفض، وعنه للتبول والرفض ميزان لا يختزله، فكانت أحاديثه المتن التي يتها في الأجزاء الثلاثة تجعل القارئ مشدوداً وهو يتنقل من حديث إلى حديث، فكأنه مع الماحظ في (بيانه وتبيينه) أو مع أبي حيان في (إمتاعه ومؤانسته). ولهذا تصدق الكلمة المقتبسة من كتابه حيث كانت مسلك خاتم الكلام قائلة: "يطبع هذا الكتاب بأجزائه الثلاثة إلى أن يزود القارئ بصورة حية مركزة لحركة الشعر العربي على أيدي أبرز شعرائها من بدايتها في عصر الجاهلية إلى عصر النهضة الحديث، على منهج تأثري منضبط، يجمع بين ما هو نفدي وما هو

⁽⁶⁾ الاعتبار: أسامة بن منقذ دفقة د. عبد الكريم الأشتر. ص 20

تاريني مرتبط بالعصر، فلهذا اعتمد النص أساساً في الحكم وجهد في أن يستوفي النظر في خصائصه الأسلوبية والجمالية العامة، وتوصل بجملة أنسابه الفكرية واللغوية ومراجعةه التاريخية والاجتماعية، وستقرأ، في ضوئها، صفات العصر الأدبية ولهذا أيضاً بلغت العناية بشرح مفردات النص، وجلاء معانيه حدا يجعل المتنقى قادرًا على المشاركة في استخلاص الأحكام، والوقوف على خصائص المراحل التي قطعتها الحركة الشعرية العربية، وبخفيظ، من ناحية أخرى، حيوية النص، ويعزز قدراته الفنية وقدرة المتنقى في تدوتها معاً.

هبة الأيام، فيما يتعلق بأبي تمام.

تأليف الشيخ يوسف البديعي (متوفى 1073) تحقيق الدكتور عبد الإله نبهان، والأستاذ عبد الكريم الحبيب.

يتداول الأدباء والنقاد صفات الشیخ يوسف البیدیعی بأنه أديب إخباری ناقد صاحب دائقة أدبية متغیرة في عصر الجمود الذي عاش فيه، وصاحب اختيار متغیر أيضاً، وقع به اختياره على أدب ثلاثة من أبرز شعراء العصر العباسي، وهم أبو العلاء المعري، والمتibi وأبو تمام. معنی بأخبارهم وأدبهم، حفظه على ذلك صديقه وأکاد أقول ولی نعمته القاضی عبد الرحمن بن الحسام المعروف بحسام زاده الرومي مفتی الدولة العثمانیة، فرافقه البیدیعی في دمشق وحلب، ولی له رغبته في حب الأدب، فألف له ثلاثة كتب جمع فيها أخبار من يهواهم ابن الحسام من مشهوري العصر العباسي، فألف عن المعري كتاب (أوج التحری عن حیثیة أبي العلاء المعري) الذي حققه المرحوم الدكتور إبراهيم الكيلاني ونشره المهد الفرنسي بدمشق سنة 1944. وألف له البیدیعی عن المتibi كتاب (الصبح النبی على حیثیة المتibi) الذي طبع عدة طبعات، كانت أصحها وأجودها الطبعة التي نشرتها دار المعارف بمصر سنة 1963 بتحقيق الأستانة: مصطفی السقا ومحمد شتا وعبد زید عبده. وألف له الكتاب الثالث عن أبي تمام الذي سماه (هبة الأيام) فيما يتعلق بأبي تمام، الذي منحه بتعريف موجز في الطبعة الجميلة التي حققها الدكتور عبد الإله نبهان والأستاذ عبد الكريم الحبيب، وأخرجاها في (المجمع الثقافي، في (أبو ظبي)). في الإمارات العربية المتحدة، والحقيقة أن هذه الطبعة سدت فراغاً في المكتبة العربية بعد أن نفذت من المكتبة الطبعية الأولى من كتاب هبة الأيام التي مضي على نشرها أكثر من ستين عاماً، ووضعت بين أيدي طلاب الجامعة نسخة محققة تحقیقاً علمياً عصرها مزوداً بتعليقات أدبية وفهارس متنوعة صنعتها أيدي خيرة ضليعة في عمل التحقيق والإخراج، والرجوع إلى المصادر والمراجع التي من شأنها أن تخرج النص المحقق بحلة بهية وبصورة أقرب ما تكون إلى النص الذي كبه المؤلف، مع زيادات تحتاجها طبيعة عصرنا الذي نعيش فيه، (وتردم الهوة). كما تقول الأساليب الكاتبة المعاصرة. بين نص كتب في القرن الحادى عشر والقارئ الذي يتلقاه في القرن الخامس عشر، وهذه الطبعة. فضلاً عن أنها تعيد شباب (هبة الأيام) وتعالج الفراغ الذي تركه فقدان الكتاب أربعة قرون، تضع هذه الطبعة بين أيدي طلاب الجامعة وجيل هواء

الأدب في هذا العصر كتاباً (قديعاً) رصيناً من الكتب التي وإن قيل فيها إنها تشملها صفة العصر الذي كُتِبَ فيه وهي (الجمع) إلا أنه جمع مفید جمع مثمر يقدم مادة أولية لمن أراد أن يستفيد. بمناهجه المحدثة - من هذه الكنوز الثمينة.

كتاب الإنفاق والتحرى في دفع الظلم والتجرى عن أبي العلاء المعري.

تأليف: كمال الدين بن العديم الحلبي. دراسة وتحقيق: د. عبد العزيز حرفوش.

تذكّرتُ وأنا أتحدث عن كتاب (هة الأيام) للبديعي كتابه الآخر الذي خصّه بأبي العلاء المعري والذي سماه (أوج التحرى عن حيّة أبي العلاء المعري) والذي حقّقه الدكتور إبراهيم الكيلاني، ذكرني العنوان المسجّو بـهذا الكتاب: الإنفاق والتجرى... الذي أطلعني مدير الهيئة العامة السورية للكتاب في وزارة الثقافة الدكتور عبد النبي اصطيف على الطبعة الجديدة التي طبعت مؤخراً. وهذه الطبعة التي صدرت عن دار الجلوان للطباعة والنشر والتوزيع. جاءت في 184 صفحة، بذل المحقّق جهداً في التعليلات المتفرقة في حواشى الكتاب، حيث استفاد المحقّق مما نشر من هذا الكتاب وإن كان ناقصاً، وخاصة من كتاب تعريف القداء بأبي العلاء من ص 483 حتى 578، ولكنَّ أحسن ما قدمه المحقّق تلك الفهارس التي ذيل بها الكتاب كفهارس الأعلام والأماكن والبلدان والأشقاء والقبائل والطوائف والأمم وأخيراً المراجع والمصادر. كنا نتمنى أن تقع بين أيدي الدارسين نسخة مخطوطة كاملة للكتاب لتكمّل الصورة عن رأي ابن العديم في أبي العلاء.

شعر ابن جابر الأندلسى.

صنّع الدكتور أحمد فوزي الهبيب، ونشرته دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع بدمشق 2007، في 223 صفحة.

بدأ المؤلف كتابه بالتعريف بابن جابر الذي وصفه بأنه كان إماماً عالماً فاضلاً بارعاً ذهباً، آمة في النحو، له النظم والنشر والبدعيات، اخترع أول بدعيّة في الأدب العربي سماها (الخلة السيراء في مدخل خير الورى) والتي عرفت ببدعية العميان، وله كتب كثيرة جليلة في اللغة والنحو والبلاغة والعروض، منها شرح ألفية ابن مالك، وشرح ألفية ابن معطى، ورسالة في السيرة، والمنحة في اختصار الملحّة، ثم له قصائد وأراجيز عدّة في العروض والنحو واللغة وغيرها، منها وسيلة الآبق، وغایة المرام، وحلبة الفصيّح، ومنظومة في المقصور والمددود وأخرى في الطاء والضاد، ورفع الحجاب عن تبيه الكتاب، وغير ذلك، وهو - فضلاً عن ذلك - شاعر مكثر، له ديوان كامل في مدح الرسول ﷺ وله ديوان آخر هو المقصد الصالح، كما أن له شعراً متفرقاً في كتب الأدب، جمعناه وونقنه وخرجناه في هذا الديوان.

وقال الدكتور الهبيب: "وقد سلّكنا في جمعنا لشّعر ابن جابر المسلك الذي اتبعه أجدادنا في جمعهم لدواوين أشعار شعراً لهم، مثل أبي سعيد السكري وأبي بكر الصولي، وغيرهما من الذين جمعوا الكثير

من الدواوين، فعدنا المصادر التي رجعنا إليها، بعدما استخرجنا ما فيها من شعر ابن جابر وأخباره. وضمنها إلى بعضه، وأمعنا النظر فيه بروية وتأن، وقارناه مع أشعاره الموجودة في ديوانه ، من حيث اللغة والمعاني والصيغة والمعنى والروح والمستوى والخصائص والمذهب الفني والعصر الذي قيلت فيه ، بعدما تأكدنا وأيقنا أنها له يقيناً، أخذناها من المصدر ذاكرين رقم الجزء والصفحة مثل نفح الطيب للمقرئ أو خزانة الأدب (تقديم أبي بكر) لابن حجة الحموي.

وبعد هذا العمل تجمع لدى الباحث ما يربو على الألفين من الأبيات، موزعة على واحدة وستين ومية قصيدة ومقطوعة ونفقة ومسقط واحد، فرتب الأشعار والقصائد والقطعات على حروف المعجم، وجعل الأشعار ذات التصافية الموحدة مرتبة حسب حراراتها: (الضم ثم الفتح ثم الكسر ثم السكون) وهو الترتيب الذي نهجه قدامى الأصوليين. وختم العمل بمجموعة من الفهارس ، تفيد الباحث المتعجل والمتأنى . وشكل كل ذلك صنعة يحمد عليها جامع هذا الشعر، وتحقق هذه الأبيات.

مجلة ثقافة الهند، العدد 4 من المجلد 57 لسنة 2006:

النسخة العربية من مجلة ثقافة الهند ، وهي مجلة ثقافية تصدر عن المجلس الهندي للعلاقات الثقافية ، والمجلس منظمة حرة تابعة لوزارة الشؤون الخارجية للحكومة الهندية ، أنشئت الجلة عام 1950 لإنشاء العلاقات الثقافية وتنمية التفاهم المتبادل بين الهند والبلدان الأخرى ، وضمن برنامج مطبوعاته ينشر المجلس بين ما ينشر عدة مجلات ، فتسمى بالعربية (ثقافة الهند) وفي الإنكليزية (Indian Horisons) (Rencontre Aveec L,ind) (Africa quarter erly) (وفي الفرنسية) (Gagananchal) (وهي الهندية) (papeles de la India) وهذه النسخة من (ثقافة الهند) كتب فيها مجموعة من العلماء ، بعضها يهم القارئ العربي ، وبعضها يتعلق بالثقافة العامة. فمن كتاب هذا العدد الجديد أورنل زيب الأعظمي ، في مقالته عن مساهمة علماء أعظم كره في تطور الطب اليوناني ، أما محمد قطب الدين فكتب مقالة عن كيفية تدريس اللغات الأجنبية في الهند ، وبالإيجاز يرشاد سينغ كتب موضوعاً عصرياً عن التعديدية والعالم بعد حادثة الحادي عشر من سبتمبر ، وأما الدكتور مظفر عالم ، فهو أستاذ مساعد في مركز الدراسات العربية ، المعهد المركزي للإنجليزية واللغات الأجنبية في حيدر آباد ، فيتحدث عن تاريخ ولاية بيهار في شرق الهند كواحدة من أعرق الولايات المتحدة وأغنائها بالتراث الديني والبطولي والعظمة الروحية للهند كلها.

ويركز الحديث عن عاصمة الولاية وهي مدينة (باتنا) مركز إشعاع الولاية ، وقلبه النابض وعاصمة مناراتها الدينية والفكرية ، والتي تحوي إلى اليوم كل آثار العهد الغابر ، والماضي الحضاري الهندي في الشرق من قلاع ومعاهد ومدن وأثار ومرآكز للإشعاع الحضاري ، والانطلاق من نحو المعرفة والنور والحضارة ، ويختم الكاتب مقالته متمنياً أن تستعيد هذه الولاية دورها في العلم والنور والحضارة.

ويتلوه الأستاذ قمر شعبان الندوى متحدثاً عن الدكتور عظيم الدين أحمد وما ثرّه العلمية، ولكي نتعرف على بعض الشعراء الهنود الناطقين بالعربية يحدّثنا الأستاذ محمد بغدادي عن الشيخ أحمد رضا خان وشاعرته، وإن أردنا المزيد من معرفة الشعراء الهنود الذين نظموا شعراً بالعربية فيمكننا قراءة البحث الذي كتبه الدكتور خورشيد عالم وهو خبير بالعلوم الإسلامية بعنوان (بذلة عن شعراء الهند وأدبائها) والحقيقة ليست هي مجرد بذلة وإنما طبيعة البحث حملت الكاتب على أن يسرد عشرات الصحائف لشعراء هنود، مع أنه يجد عليه الإيجاز والاختصار فإذا انتقلنا إلى ما كتبه العلاقة الدكتور تقي الدين البلايلي، وهو أستاذ جامعة رياض العلوم بدمشق وجدنا أنفسنا أمام حديث أكاديمي عن (المدارس الإسلامية في الهند وعللها).

· وإذا أردنا أن نتعرف على نمط من الكتابة الأوردية وما تحمله من روح أوردية فإننا واجدوا في القصة التي كتبها (بانوسراج) وهي كاتبة هندية تكتب باللغة الأوردية، وقصتها بعنوان (المعطف الجديد) ترجم هذه القصة إلى العربية سيد إحسان الرحمن أستاذ اللغة العربية في جامعة جواهر لال نهرو بنيو دلهي. وإذا تركنا ما كتب بالأوردية من قصة لتتعرف على ما كتب من قصة بالكمبوري ألفينا ما كتبه آخر محبي الدين في قصته (ما أعجب ابن آدم) وأختر محبي الدين قاص كشميري متمنز، له مجموعة من الأقصاص، وهما (سبع هضاب) و(الخردل) ويمثل في أقصاصه الطبقات السفلية في الهند ليله الشديد في إصلاحها، ومنذ شبابه انتهى إلى حركة الأدب التقديمية، وعمل لصالحها بتحمس ونشاط، توفي عام 2000، وبعد وفاته نشرت له مجموعة أقصاص آخر، كما نشرت له رواية باسم (نصيب الكل من لبيب جهنم) نشرت سنة 2002. هذا وقد ترجم قصته (ما أعجب ابن آدم) من الكمبوري إلى العربية الدكتور منظور أحمد خان. وهو أستاذ ورئيس قسم اللغة العربية في جامعة كشمير، سري نغر، الهند.

ومن عادة المجلة أن يكون خاتم العدد استعراض لكتاب، كان نصيب هذا العدد أن يستعرض كتاب (الصادق الأمين) تأليف: الدكتور محمد لقمان السلطني ونشره مركز العلامة ابن باز للدراسات الإسلامية في مدينة السلام بيهار، الهند، ودار الداعي للنشر والتوزيع بالرياض في المملكة العربية السعودية، إذ طبع هذا الكتاب سنة 2006 في 831 صفحة واستعرضه (ظل الرحمن التميمي) الباحث في مركز الدراسات العربية والإفريقية جامعة جواهر لال نهرو بنيو دلهي.

والخلاصة أن هذا العدد من مجلة (ثقافة الهند) حاصل بالمقالات القيمة، فهو جدير بالقراءة.





اتحاد الكتاب العرب
ARAB WRITERS UNION
دمشق

ثمن النسخة 80 ل.س في القطر

200 ل.س في أقطار الوطن العربي

متحف اتحاد الكتاب العرب

دمشق